PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

GEORGES MOREL

NIETZSCHE

Introduction à une première lecture

I

GENÈSE D'UNE ŒUVRE

Do 3c/66

AUBIER-MONTAIGNE
13, quai de Conti, Paris-VI^e^

© 1970 Éditions Aubier Montaigne.
Droits de reproduction réservés pour tous pays.

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT 11

GENÈSE D'UNE ŒUVRE

INTRODUCTION. — POURQUOI UNE BIOGRAPHIE? 17
I. — L'opinion de Fink 17
II. — L'opinion de Jaspers 19
III. — L'opinion de Nietzsche 20
IV. — Discussion du problème 26

CHAPITRE I. — PREMIÈRE FORMATION : 1844-1868 31
I. — Sang et tradition 31
II. — Le père et la mère 33
III. — École communale 38
IV. — Pforta 40
1. Critique de l'enseignement 42
2. Premières difficultés sur le christianisme . 44
V. — Universités de Bonn et de Leipzig 47
1. Critique des attitudes reçues 48
2. Ambiguïté de la philologie 50
3. Éloignement du christianisme 51
4. Découverte de Schopenhauer 53
5. Lecture de Lange 54
6. Philologie philosophique 56
7. La santé de Nietzsche 58
8. Les amis de Nietzsche 58
9. Rencontre de Wagner 60

CHAPITRE II. — LES ANNÉES DE BALE : 1869-1879 . . . 62
I. — Les rapports avec Wagner 62
1. L'idéologie wagnérienne 62
2. Premiers malentendus 66
3. Les *réflexions sur Wagner* 69
4. La quatrième *Inactuelle* 72
5. La rupture 77
6. Cosima 79

II. — *Naissance de la tragédie* 80
1. Nature du livre 80
2. Livre annonciateur 84
3. Note sur le christianisme 85
4. Incompréhension des lecteurs 86
5. Actualité et inactualité du livre 87
III. — Les *Inactuelles* 89
1. David Strauss 90
2. De l'histoire 91
3. Schopenhauer 92
IV. — *Humain, trop humain* 94
1. Livre pour les esprits libres 94
2. Livre intermédiaire 96
3. L'attente du visage 100
V. — Les amis de Bâle 102
VI. — La solitude 104
VII. — Maladie et expérience 106
1. La maladie dans la vie de Nietzsche . . . 107
2. La théorisation 108
3. Le bilan en 1879 113

CHAPITRE III. — DE L'AURORE A LA FOLIE : 1880-1888 . 115

I. — Vers le Midi 115
II. — L'aurore et la mer 116
III. — Le livre *Aurore* 119
IV. — Attente et solitude 122
V. — La révélation 123
1. La vision de Sils-Maria 123
2. L'idée d'inspiration 124
VI. — L'obsession de la tâche 127
VII. — La découverte de Carmen 128
VIII. — Le *Gai Savoir* 130
IX. — Lou Salomé 134
1. Nietzsche et les femmes 135
2. La rencontre 137
3. La rupture 141
4. Le sacrifice du sexe 142
X. — Le *Zarathoustra* 143
1. La délivrance 143
2. Continuité et nouveauté 146
3. Un cinquième Évangile 147
4. Sur le nom de Zarathoustra 148
5. Un poème 152
6. Une symphonie musicale 153
7. L'appréhension de Nietzsche 157

8. La composition de l'œuvre 161
9. Incompréhension, solitude et comédie . . 171
XI. — Retour à la critique 178
1. Le projet systématique 178
2. Les cinq préfaces et le cinquième livre du *Gai Savoir* 179
3. *Par-delà le bien et le mal* 181
4. La *Généalogie de la morale* 184
XII. — Rencontre avec Dostoïevsky 187
1. Dostoïevsky contre les Grecs 188
2. Dostoïevsky et Jésus 189
3. Réticence pourtant 190
4. Le thème du criminel 190
XIII. — Des œuvres à coups de marteau 192
1. De nouveau Wagner 192
2. Le *Crépuscule des idoles* 193
3. L'*Antéchrist* 196
4. *Ecce homo* 199

AVERTISSEMENT

Comme l'indique son sous-titre, ce livre est une introduction. Né de conférences ou d'articles il ne s'adresse pas aux nietzschéens « avertis ». Il appartient au genre que Nietzsche lui-même a nommé le mal nécessaire. Nous croyons en effet nécessaire que l'on réintroduise périodiquement à une certaine vue d'ensemble de l'expérience nietzschéenne. C'est ce que nous avons tenté.

Nous avons beaucoup cité Nietzsche, quelquefois longuement, non comme dans un jeu de marquetterie, mais, d'une part, pour le laisser le plus possible s'exprimer lui-même, d'autre part, pour inviter le lecteur à commencer une méditation qu'il devrait ensuite poursuivre, en oubliant notre livre, dans les livres de Nietzsche. Derrière chaque caverne, il est une deuxième caverne et une troisième et une quatrième. Ainsi de chaque lecture. Notre propre lecture est une *première* lecture : elle se borne à dégager les perspectives importantes à un certain niveau, sans analyser davantage le langage ni dans ses profondeurs ni dans ses détails. L'étude d'un aphorisme du *Gai Savoir* par exemple ou d'un chant du *Zarathoustra* dans les méandres subtils de leurs labyrinthes supposent des raffinements qui de toute façon n'étaient pas possibles ici.

Que le lecteur ne s'effraie pas trop de la longueur de ce livre, due pour une grande part à son caractère d'introduction, en particulier au fait que nous avons versé au dossier des textes nietzschéens qui souvent se reprennent, avec cependant des variantes significatives! On pourra de soi-même passer plus rapidement sur certains passages. C'est ainsi qu'au début du deuxième livre le rappel *explicite* des thèmes principaux de la philosophie de Schopenhauer pourra paraître à quelques-uns *moins* utile pour l'intelligence de la critique par Nietzsche de cette philosophie. De même, au premier livre, les tâtonnements de Nietzsche à composer *Ainsi parlait Zarathoustra*. Mais est-il besoin d'ajouter qu'on ne peut entrer dans les pensées nietzschéennes sans un patient travail?

Nous ne plaidons pas ici. Pour reprendre le vocabulaire de Nietzsche, notre livre ne se veut ni intéressé ni désintéressé. Si nous l'avons écrit, c'est que nous pensons qu'un siècle exactement

après *La Naissance de la tragédie* nous pouvons moins que jamais nous passer de l'expérience nietzschéenne pour éclairer, d'une lumière créatrice, notre époque. Cette expérience, nous n'en avons pas tenté la critique, même si nous ne sommes pas toujours d'accord avec elle, mais il est d'abord nécessaire d'entendre les questions qu'elle pose. Du côté chrétien comme du côté non chrétien, l'œuvre de Nietzsche a connu — pour ou contre elle — trop de fanatiques, qui manifestement ne l'avaient pas *lue*.

***

Par commodité, nous avons renvoyé à l'édition allemande en trois volumes de Karl Schlechta. Pour quelques inédits nous nous sommes servi de l'édition Naumann. On sait qu'actuellement une nouvelle édition allemande est en cours — décisive, espérons-le — dont les textes et variantes sont établis par Colli et Montinari, qui, en même temps qu'un ouvrage de Nietzsche, publient les manuscrits chronologiquement rattachés à cet ouvrage. Parallèlement à cette édition en paraissent une traduction italienne et une traduction française : nous voulons voir dans ce fait le symptôme d'une certaine communauté européenne d'*interrogation*, désirée par Nietzsche lui-même. Malgré quelques bévues inévitables (parfois signalées par nous au passage), cette nouvelle traduction française est de beaucoup supérieure aux traductions d'Albert, de Bianquis ou de Betz, qui rendirent de grands services, et en rendront encore, tant du moins que celle-là ne sera pas achevée. A ces anciennes traductions nous nous sommes reporté aussi, les corrigeant souvent. De même avons-nous cité les inédits publiés sous le titre de *La Volonté de puissance* selon la politique suivante : les utiliser avec prudence pour confirmer ou éclairer sous des angles nouveaux les problèmes dont traitent les ouvrages achevés (il n'est plus nécessaire aujourd'hui de dénoncer sur ce point le travail néfaste accompli par la sœur de Nietzsche : on lira ici l'introduction générale rédigée par Gilles Deleuze et Michel Foucault pour la traduction française chez Gallimard de l'œuvre nietzschéenne).

La Naissance de la tragédie	: *NT*
La Naissance de la philosophie	: *NPh*
Considérations inactuelles	: *In.* ou *C. In.*
Humain, trop humain	: *HTH*
Opinions et Sentences mêlées	: *OS*
Le Voyageur et son ombre	: *VO*
Aurore	: *A*
Le Gai Savoir	: *GS*
Ainsi parlait Zarathoustra	: *APZ*
Par-delà le bien et le mal	: *PBM*
La Généalogie de la morale	: *GM*
Le Cas Wagner	: *CW*
Nietzsche contre Wagner	: *NCW*
L'Antéchrist	: *AC*
Le Crépuscule des idoles	: *C. Id.*
Ecce homo	: *EH*
La Volonté de puissance	: *VP*

LIVRE I

GENÈSE D'UNE ŒUVRE

INTRODUCTION

POURQUOI UNE BIOGRAPHIE ?

Nous devons d'abord justifier pourquoi nous commençons l'étude de l'œuvre de Nietzsche par un regard sur sa biographie. Au reste, à ce sujet, les commentateurs philosophiques ne sont pas d'accord.

I. — L'opinion de Fink

« Notre intention est d'examiner l'œuvre de Nietzsche pour en chercher les thèmes fondamentaux sans nous référer à l'histoire de sa vie. » Ainsi pense Fink [1]. Cette opinion s'oppose — selon Fink — aux manières courantes d'aborder Nietzsche. Manières qui sont culturelles ou psychologiques ou esthétiques, mais non philosophiques. On perçoit d'ailleurs, continue Fink, une évolution sur ce point. Au début du siècle, Nietzsche apparaît surtout comme le diagnostiqueur génial de la décadence culturelle, comme le créateur d'une psychologie dévoilant les sens cachés, comme l'artiste, le poète ou le prophète : l'écrivain qui a donné au mot *vie* la sonorité de l'or [2]. Mais sa *pensée* reste ainsi hors champ, effacée par des aspects seconds ou par le personnage lui-même : « Moins on comprend réellement la philosophie de Nietzsche et plus fervent se fait le culte qu'on voue à cet auteur. » Alors la biographie tend à devenir la clé de l'œuvre. Dans les derniers temps cependant [3] un revirement s'est opéré : une démystification de l'individu-Nietzsche, auquel on applique ses propres méthodes psychologiques. Nietzsche se montre en ce cas comme un être brisé, presque sans rapport avec ses hérauts, Zarathoustra ou le prince hors la loi. Sa haine démoniaque de tout ce qui est chrétien ne s'expliquerait qu'à partir de son incapacité à se libérer du christianisme. Sa critique de la morale qu'à partir de

1. Fink, *La Philosophie de Nietzsche*, Édit. de minuit, p. 20.
2. Selon une formule de Scheler. Cf. ici Fink, p. 12.
3. Le livre de Fink est de 1960.

sa droiture absolue. Son hymne à la grande santé qu'à partir de ses frustrations de malade. Ici, malgré tout, la perspective n'a pas fondamentalement changé : la vie de Nietzsche est toujours au centre de l'interprétation.

Pour Fink, de cette perspective, Nietzsche est le premier responsable : « Le côté extraordinaire de son destin, sa passion et, d'autre part, sa prétention d'être un messie, le pathos de son attitude, qui effraie, irrite, déconcerte et ensorcelle, tout cela ne cesse d'inciter à regarder vers l'homme au lieu de s'occuper *uniquement* de l'œuvre. Séducteur, Nietzsche nous entraîne vers sa propre personne. Ses livres sont tous écrits dans le style des confessions : ce n'est pas un auteur qui demeure à l'arrière-plan. Bien au contraire. D'une manière presque intolérable, il nous parle de lui-même, de ses expériences spirituelles, de sa maladie, de ses goûts. Nietzsche montre une arrogance sans pareille à accommoder ainsi le lecteur avec sa propre personne, tout en disant que ses livres ne sont au fond que des monologues où il s'entretient avec lui-même. Nietzsche se sert de cette exigence insolente à l'égard du lecteur comme d'un procédé artistique, d'une friandise littéraire. Il s'assure des admirateurs, justement en les repoussant. Ce pathos aristocratique veut exciter et paraître intéressant [1]. » D'où la décision de Fink, dans son étude du philosophe Nietzsche, de laisser de côté les éléments biographiques : « C'est seulement par une réflexion rigoureuse sur ses pensées philosophiques que nous pourrons apprendre la place de Nietzsche dans l'histoire des penseurs de l'Occident; c'est seulement de cette façon que nous pourrons pressentir quelque chose de son problème [2]. » Or, cette exclusion concerne même une biographie *intellectuelle*. Fink rappelle qu'on a tenté plusieurs fois de distinguer dans l'œuvre de Nietzsche plusieurs périodes, de façon à mettre en évidence une évolution de sa pensée. A une période romantique succéderait une période critique, elle-même suivie d'une période d'avent, dont la quatrième période — celle du Zarathoustra — serait un accomplissement pratique. Une cinquième période serait à nouveau de préparation à une œuvre enfin pleinement philosophique, qui, interrompue par la folie, reste aujourd'hui réduite à l'état de matériaux. Or, « on peut douter de la valeur d'une telle division en périodes, qui fait surtout appel à des notions biographiques et s'efforce de présenter une histoire de la vie intellectuelle de notre auteur. Le schéma de cette évolution ne garantit nullement que l'œuvre qui chronologiquement vient en dernier soit aussi la plus significative. On peut parfaitement concevoir qu'un penseur puisse tomber

1. *Op. cit.*, p. 14.
2. *Ibid.*, p. 15.

d'un sommet qu'il aurait d'abord atteint au cours de son existence, qu'un philosophe s'épouvante de sa propre audace et s'emploie à faire amende honorable ».

II. — L'opinion de Jaspers

Jaspers est d'un autre avis : « S'occuper de la pensée de Nietzsche exige — à la différence de la plupart des grands philosophes — qu'on ait en même temps commerce avec la réalité de sa vie [1]. » Deux chemins, explique Jaspers, sont *a priori* possibles vers la compréhension du nietzschéisme. Soit qu'on ordonne les idées de Nietzsche en un ensemble organique, sans tenir compte de leur apparaître chronologique. Soit qu'on les étudie en suivant leur développement d'une dizaine d'années. Dans le premier cas, c'est la notion de système intemporel qui est le fil conducteur pour la recherche du lieu intemporel de chaque pensée. Dans le second cas, c'est le développement de la vie, de la réflexion et de la maladie qui permet de situer historiquement chaque pensée dans l'ensemble du processus : chaque pensée n'est alors pleinement comprise que si l'on connaît le moment où elle a été rédigée [2]. Ces deux chemins semblent s'exclure : si le système est essentiellement intemporel, il n'a rien à voir avec un ordre chronologique ou biographique *(eine biographische Zeitfolge)*. Ici, Jaspers tente de préciser son problème en distinguant dans le nietzschéisme trois types de pensées : des pensées fondamentales, toujours identiques, et qui apparaissent dominantes dès la première jeunesse — ce sont les plus nombreuses; d'autres, qui surgissent brusquement au cours du développement; d'autres enfin, qui, venues au jour un certain temps, tombent ensuite dans l'oubli — ce sont les plus rares. C'est pour ce motif que les pensées de Nietzsche doivent être situées dans un processus à la fois systématique et biographique. Il ne faut donc ni négliger la vie ni la raconter indépendamment de l'œuvre. Comme le dira Jaspers à propos des maladies de Nietzsche, « on ne doit pas regarder un discours comme pire ou meilleur du fait que l'orateur boit habituellement une bouteille de vin pour vaincre le trac [3]. » Et un discours n'est pas nécessairement incohérent, non seulement en lui-même mais par rapport aux discours antérieurs, pour avoir été proféré pendant un moment de folie.

1. Jaspers, *Nietzsche*, trad. fr., p. 21. Pour cet ouvrage, la traduction étant souvent approximative, il convient de se reporter au texte allemand.
2. Jaspers, *op. cit.*, pp. 20-21.
3. P. 104.

III. — L'opinion de Nietzsche

Mais sur ce problème, Nietzsche s'est lui-même prononcé. Dès 1882, Lou Salomé rédigeait un premier Essai sur Nietzsche. Nietzsche lui envoya alors une lettre qu'elle cita en guise de préface à son ouvrage définitif *Friedrich Nietzsche in seinem Werken*, paru en 1894 [1] : « Votre idée de ramener les systèmes philosophiques aux actes personnels de leurs auteurs est vraiment l'idée d'une âme-sœur; moi-même, à Bâle, j'ai enseigné *en ce sens* l'histoire de la philosophie antique, et je disais volontiers à mes auditeurs : Ce système est mort, mais la personnalité qui se trouve derrière lui est irréfutable; il est impossible de la tuer : par exemple Platon. » Ces lignes évoquent la première préface que Nietzsche avait écrite, sans doute en 1874, pour *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque :* « Les systèmes philosophiques ne sont tout à fait vrais que pour leurs inventeurs. Les philosophes ultérieurs ne les considèrent d'habitude que comme une seule et monumentale erreur, les têtes plus faibles y voient une collection d'erreurs et de vérités, dont la somme totale est en tout cas une erreur, et pour cette raison ils ne se privent pas de les condamner. C'est pourquoi tant de gens méprisent le philosophe, parce que ses fins diffèrent des leurs; ces gens-là sont loin de nous. Quiconque au contraire a le goût des grands hommes a aussi le goût des systèmes philosophiques : fussent-ils complètement erronés, ils contiennent néanmoins un point tout à fait irréfutable, une tonalité, une teinte personnelle; on peut remonter de ces systèmes à l'image de leur auteur, comme on peut conclure d'une plante au terrain qui l'a produite. Il s'agit en tout cas d'une façon de *vivre* et de *voir* les choses humaines qui a existé, qui est donc possible : le système est la plante née de ce sol. Je raconte en la simplifiant l'histoire de ces philosophes, je ne veux extraire de chaque système que le fragment de personnalité qu'il contient et qui fait partie de ces *vérités* irréfutables, indiscutables, que l'histoire se doit de conserver [2]. » D'entrée, nous touchons ainsi à l'un des problèmes centraux du nietzschéisme (Nietzsche y revient jusque dans *Ecce homo*) : le rapport entre l'expérience philosophique et l'expression systématique. Dans *Maximes et Pointes*, Nietzsche dira brutalement : « Je me méfie de tous les systématiciens *(Systematikern)* et je les évite. La volonté de système est un manque de loyauté [3]. » Mais qu'entendre ici par

1. Traduit par Benoist-Méchin en 1932 chez Grasset sous le titre *Frédéric Nietzsche*.
2. C'est moi qui souligne.
3. *C. Id.*, Maximes et pointes, § 26.

système? Dans *Humain, trop humain* Nietzsche décrit les laborieuses et modestes randonnées du chercheur de vérité : traversant le désert, il voit un jour lui apparaître de ces brillants météores qu'on appelle « systèmes philosophiques »; ces systèmes donnent au voyageur l'illusion que le terme est *proche* (in der Nähe); se laisser prendre à ces consolations *subjectives*, c'est au mieux exaspérer sa soif, « sans que pour autant on ait, ne fût-ce que d'un pas, avancé vers quelque *source* (Quelle) que ce soit [1] ». Par système, Nietzsche entend donc ici un ensemble de pensées coupées de leur racine — de l'acte de penser — et, par conséquent, refermées sur elles-mêmes, déjà moribondes. Il faut noter le caractère de *subjectivité* — au sens péjoratif du terme — attribué par Nietzsche aux systèmes philosophiques, réputés par soi comme objectifs : systèmes d'autodéfense devant la vérité. Cette tendance au refuge dans le système est d'ailleurs profondément enracinée et dans l'*histoire* et dans l'*inconscient*. Dès qu'un concept philosophique vient au jour, même sous mode apparemment subit et fortuit, il est déjà conditionné dans sa relation à d'autres concepts par « un certain schéma fondamental des philosophies possibles [2] ». C'est ce qui explique la sûreté avec laquelle les philosophes apparemment les plus *différents* (verschiedensten) viennent finalement trouver place à l'intérieur d'un système plus général : « Une invisible contrainte les mène à parcourir sans fin un circuit toujours *le même :* si indépendants se croient-ils les uns des autres dans leur volonté critique ou systématique, un Quelque chose *(irgend Etwas)* en eux les guide, un Quelque chose les pousse à se succéder dans un ordre déterminé *(in bestimmter Ordnung)*, qui est précisément cette systématique innée *(eingeborene)*, cette parenté des concepts. A vrai dire, leur penser consiste beaucoup moins à découvrir qu'à reconnaître *(Wiedererkennen)*, à se ressouvenir *(Wiedererinnern)*, à retourner en arrière, à rapatrier *(eine Heimkehr)* un lointain et très ancien *(uralten)* habitacle général de l'âme, d'où les concepts sont jadis déjà sortis. Philosopher est ainsi une manière d'atavisme de très haut rang [3]. » Autrement dit, les philosophes, qui par principe prétendent ne laisser aucun présupposé entre parenthèses, travaillent en fait à partir d'un donné, à savoir le langage lui-même, dont précisément ils ne mettent pas en question le caractère préalable. Ce langage, qui est la langue naturelle à chaque peuple, est déjà philosophique en ce sens qu'il se fonde implicitement sur une philosophie, que Nietzsche nomme philosophie de la grammaire *(Philosophie der Grammatik)* — non pas d'abord philoso-

1. *OS*, § 31.
2. *PBM*, § 20 : « ein gewisses Grundschema von möglichen Philosophien ».
3. C'est moi qui souligne.

phie sur la grammaire, mais grammaire déjà philosophie — et qui détermine des lois strictes, limitées, fixes. De cette philosophie, remontant à des temps primitifs, les philosophes n'ont jamais pris conscience, alors qu'elle est moteur de leur penser. Rien d'étonnant donc à ce que d'une époque à l'autre, à l'intérieur d'une même culture, les diverses philosophies se ressemblent. Rien d'étonnant non plus à ce que des cultures voisines engendrent les mêmes philosophies. Ainsi les philosophies indoeuropéennes : « L'étrange air de famille qu'ont toutes les philosophies indoues, grecques ou allemandes s'explique assez simplement. Dès qu'il y a parenté linguistique, en effet, il est inévitable qu'en vertu d'une commune philosophie grammaticale, les mêmes fonctions grammaticales exerçant leur emprise et leur direction *inconscientes (unbewussten)*, tout *soit* paré *d'avance* pour un développement et un déroulement *similaires* des systèmes philosophiques. » C'est ce carcan, obstacle « à certaines autres possibilités d'interprétation du monde »[1], que Nietzsche cherchera à briser.

Défense contre les origines obscures du langage, le système est aussi défense du philosophe contre son *individualité*, dont il cherche à masquer les instincts, sains ou malsains : « Ce qui nous pousse à n'accorder à tous les philosophes qu'un regard où se mêlent méfiance et raillerie, ce n'est pas tant de découvrir à tout bout de champ combien ils sont innocents, combien de fois et avec quelle facilité ils se trompent et s'égarent, bref, quelle puérilité est la leur, quel enfantillage; c'est de voir avec quel manque de loyauté ils élèvent un concert unanime de vertueuses et bruyantes protestations, dès qu'on touche, même de loin, au problème de leur véracité *(Wahrhaftigkeit)*. Ils font tous comme s'ils avaient découvert et conquis leurs opinions personnelles par le déroulement spontané d'une dialectique froide, pure et divinement impassible..., alors que le plus souvent c'est *au fond* (im Grunde) une proposition arbitraire, une lubie, une intuition, et plus souvent encore un vœu du cœur, abstractisé et passé au tamis, qu'ils défendent par des raisons inventées après coup. Tous sont les avocats et souvent même les astucieux défenseurs de leurs *préjugés*, baptisés par eux vérités [2]. » La peur d'avouer leur mensonge est telle chez les philosophes qu'ils vont même jusqu'à masquer sous des discours prétendus impersonnels les valeurs personnelles auxquelles ils aspirent. Cette attitude est d'ailleurs surtout inconsciente : « La pensée *consciente* d'un philosophe — dans sa majeure part — est secrètement guidée par ses instincts et canalisée dans des voies définies[1]. » C'est pourquoi les systèmes philosophiques ne sont pas ce qu'ils prétendent. Sous leur langage apparemment universel, il est possible d'analyser ce qu'ils sont réellement : l'expression d'une individualité : « J'ai peu à peu découvert ce que toute grande philosophie a été *jusqu'à ce jour :* la confession de son auteur et une sorte de Mémoires involontaires et insus... Chez le philosophe, il n'y a absolument rien d'impersonnel et sa morale notamment témoigne de façon nette et décisive *qui* il est *(wer er ist)* [2]. » C'est en ce sens que Nietzsche félicite Lou Salomé de vouloir ramener les systèmes philosophiques aux actes personnels de leurs auteurs, ayant lui-même étudié ainsi les premiers philosophes grecs : « Il y a des vies où les difficultés touchent au prodige : ce sont les vies des penseurs. Et il faut prêter l'oreille à ce qui nous est raconté à leur sujet, car on y découvre des *possibilités de vie*, dont le seul récit nous donne de la joie et de la force et verse une lumière sur la vie de leurs successeurs. Il y a là autant d'invention, de réflexion, de hardiesse, de désespoir et d'espérance que dans les voyages des grands navigateurs — et à vrai dire ce sont bien là des voyages d'exploration dans les domaines les plus reculés et les plus périlleux de la vie [3]. » Vie? Concept encore imprécis et qui se déterminera plus tard, mais dont la *double* structure se montre déjà : il ne s'agit pas ici de vie purement naturelle et, si le philosophe, selon une comparaison de Lichtenberg, ressemble à Cook qui dut chercher sa route à tâtons, la sonde à la main, pendant trois mois, au milieu d'invraisemblables périls, l'aventure philosophique est essentiellement *autre* que l'aventure maritime [4]! C'est parce qu'ils sont *penseurs* que les penseurs ont la vie la plus créatrice; c'est par la pensée qu'ils sont poussés à inventer de nouvelles et dangereuses formes de vie, dans une tension constante entre vie et pensée : « L'*instinct* qui tend à la connaissance est contraint sans cesse à abandonner le sol où l'homme a coutume de vivre et à se lancer dans l'incertain, et l'*instinct* qui veut la vie se voit forcé de chercher sans cesse à tâtons un nouveau lieu où s'établir [5]. »

Or, c'est de cette tension créatrice entre vie et pensée que naît la personnalité : on comprend pourquoi Nietzsche nomme *vérité* la personnalité des premiers philosophes grecs, c'est-à-dire leur mode original de penser *et* de vivre. Parler de la vie de ces hommes, c'est, narrant même des anecdotes, faire de la philosophie : ce n'est pas tel événement pris en soi qui touche Nietzsche

1. *PBM*, § 20 : « zu gewissen andern Möglichkeiten der Welt — Ausdeutung ».
2. *PBM*, § 5. C'est moi qui souligne.

1. *PBM*, § 3. Sauf avertissement, c'est moi qui souligne.
2. § 6 : le qui est souligné par Nietzsche.
3. *NP*, trad. Gallimard, p. 28. Cf. *NW*, t. X, p. 233.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

mais cet événement en tant qu'il exprime une attitude théorique et pratique, puisque selon lui « les Grecs ont eu le courage téméraire de rendre visible une vie philosophique jusque dans leur manière de s'habiller [1] ». Ainsi s'explique encore cet aphorisme d'*Humain, trop humain* placé par Lou Salomé en exergue à la première partie de son livre : « L'homme a beau s'étirer de toute la longueur de sa connaissance, s'apparaître aussi objectivement qu'il voudra : le seul fruit qu'il en retire n'est jamais pour finir que sa propre *biographie* [2]. » Il n'y a aucun ton désabusé dans cet aphorisme, dont le titre est à lui seul significatif : La vie, fruit de la vie. En d'autres termes, l'individu ne se quitte jamais pour entrer dans un prétendu *en-soi* extra individuel; il n'y *a* pas de philosophie, il n'y a que des philosophes — dont la vie cependant n'intéresse le penser philosophique que dans la mesure où elle acquiert une signification *universelle*, selon la double acception, compréhensive et extensive, de ce concept : dans la mesure où la vie d'un individu se réalise en vérité, dans cette mesure elle a valeur pour la communauté. De cette figure universalisable du philosophe, Nietzsche a toujours eu une conscience aiguë, inquiète, en dépit de protestations contraires. Ce n'est pas pour lui que Nietzsche a écrit. Lettre du 1er avril 1874 à von Gersdorff : « Il paraît que mes écrits sont obscurs et incompréhensibles. Il me semblait que lorsqu'on parle de détresse ceux qui sont dans la détresse devraient vous comprendre. Tel est certainement le cas, mais où les trouver, ceux qui sont dans la détresse? » Lettre du 14 mai de la même année à Rohde : « Je cherche à faire de ma misère un *universel* (ein Allgemeines) et je fuis avant tout le devenir — *personnel* (Persönlich-Werden) » (dans ce texte net le mot personnel est donc pris en un sens péjoratif). Un inédit de la période d'*Aurore* précisera : « Je suis à chaque instant dominé par la pensée que mon histoire n'est pas seulement une histoire *personnelle* (dass meine Geschichte nicht nur eine persönliche ist) mais que je fais quelque chose pour *beaucoup* lorsque je vis ainsi et me forme et me dessine (cette fois le mot *personnel* désigne un aspect positif de l'expérience philosophique : l'aspect par quoi cette expérience-ci est irréductible à toute autre, aspect sans quoi aussi elle n'est pas universalisable).

De cette universalisation de la vie — de cette biographie universalisable — l'*œuvre* philosophique est l'un des produits. Toute son existence consciente, Nietzsche a été tendu vers l'œuvre à créer, luttant pour cela contre les tentations du subjectivisme. Lettre encore à Rohde du 7 octobre 1874 : « Ce que

1. Cf. aussi FINK, p. 49.
2. *HTH*, § 513.

j'ai en surabondance : l'égoïsme. Égoïsme qui provient d'une éternelle habitude à s'abîmer dans ses réflexions et ses souffrances propres. On en arrive à se sentir continuellement soi-même... Continuer son *œuvre* en pensant le moins possible à soi, voilà sans doute ce dont j'ai besoin. » Or, de ce point de vue, où l'œuvre est la vie individuelle universalisée par l'écrit, Nietzsche ne renonce pas *a priori* à l'exposé *systématique :* ce qu'il rejette, ce sont les systèmes philosophiques au sens traditionnel, c'est-à-dire (selon lui) les systèmes qui se construisent dans un univers imaginaire, séparés de la vie concrète. Au contraire, d'une part l'œuvre nietzschéenne se présente du commencement à la fin dans une réelle cohérence, d'autre part Nietzsche lui-même, à partir surtout de 1882, s'est préoccupé d'une écriture systématique de sa doctrine : « Sa pensée est une pensée intuitive qui procède par images, une pensée douée d'une capacité inouïe de créer des symboles. Les aphorismes de Nietzsche, fortement expressifs, ressemblent à des pierres polies. Cependant, ils ne restent pas isolés chacun pour soi, mais forment dans leur succession, dans l'unité d'un livre, un tout singulier. Nietzsche est passé maître dans l'art de la composition. Chacun de ses livres a son propre climat, dont la présence latente se fait sentir dans tous les aphorismes, chacun a son propre rythme, un ton propre qui ne se confond avec aucun autre. Aucun livre de Nietzsche ne ressemble à un autre. Plus nos yeux et nos oreilles deviennent capables de s'en apercevoir, et plus nous nous étonnons de cette réussite artistique. Mais en même temps nous sommes d'autant plus surpris que Nietzsche, qui a tant donné à ses livres, ait toujours reculé devant la tâche d'une élaboration systématique, conceptuelle. C'est seulement dans les écrits posthumes que nous trouvons des ébauches de systèmes, des projets pour mener ses idées jusqu'à leurs derniers développements [1]. » Il ne faut pas trop s'étonner de cette résistance de Nietzsche à la systématisation. Elle s'explique probablement de deux façons. D'un côté, par une faiblesse de tempérament, non seulement physique mais intellectuel : Nietzsche pense difficilement selon un enchaînement *continu* de concepts (il l'a plusieurs fois souligné dans sa correspondance). D'un autre côté, par une peur de retomber dans le cercle fermé des métaphysiques traditionnelles et de finir par exemple comme le grand Spinoza : « Que dire de la jonglerie de type mathématique avec laquelle Spinoza *finit* par cuirasser et masquer sa philosophie... afin de glacer d'emblée le courage de l'assaillant qui oserait jeter les yeux sur cette vierge invincible [2]! » Cette faiblesse et cette crainte devant

1. FINK, *op. cit.*, pp. 14-15.
2. *PBM*, § 5.

l'exposition systématique renforcent chez Nietzsche son goût prononcé pour l'aphorisme. Goût qui correspond à un aspect de l'écriture philosophique : mouvement discontinu, fragment, suspension, voire à la limite éclair et pointe — trace sur le fond clair-obscur. Mais cet aspect ne nie pas l'autre, de lente et sinueuse progression, et de système pour tout dire; il l'implique au contraire : sans le patient amoncellement des nuages ne pourrait jaillir l'éclair; mais le second aspect est dans le style nietzschéen moins soutenu que le premier. Il existe toutefois : *La Généalogie de la morale* notamment représente un certain effort systématique en trois moments et, dans une tout autre manière, le *Zarathoustra* recouvre une organisation conceptuelle en partie élaborée. Il est donc incompréhensible que Fink dise des livres de Nietzsche qu'ils sont *tous* rédigés dans le style des confessions.

Cependant, s'il est exact que les ouvrages de Nietzsche sont l'expression universalisée de sa vie, n'est-il pas suffisant de se reporter à ces ouvrages, et Fink n'a-t-il pas raison de soutenir — contre Jaspers — qu'un recours à la biographie ne sert à rien, sinon à ramener l'intérêt du côté de l'individu privé Nietzsche, qui dans *Ecce homo* écrit lui-même : « Je suis une chose, mon œuvre en est une autre [1]? »

IV. — Discussion du problème

En fait, ce problème exige encore quelques précisions. D'abord toute œuvre philosophique est *en elle-même* une histoire et est incompréhensible hors de cette histoire. La contre-épreuve en est Fink lui-même qui, invalidant jusqu'à l'idée de biographie intellectuelle, étudie pourtant l'œuvre nietzschéenne selon un ordre chronologique à l'intérieur duquel il découvre une certaine raison. C'est ainsi reconnaître — avec Nietzsche — une certaine intégration, sinon une certaine transformation, des perspectives. Plus encore : alors que dès le départ il suspecte la compréhension de l'œuvre à travers une division en périodes, il construit tout son ouvrage sur une telle division! « La deuxième période de Nietzsche est représentée surtout par *Humain, trop humain*, et dans une certaine mesure par *Aurore* et *Le Gai Savoir* [2]. » Et, cette fois, Fink se demande si dans cette deuxième période le philosophe élabore une autre vision du monde ou si plutôt sa pensée n'a pas évolué de façon authentique, si donc son intention initiale ne s'est pas épanouie. Quoi qu'il en soit de la réponse, cette réponse implique nécessairement l'examen d'une évolution

1. *EH*, Pourquoi j'écris, § 1.
2. *Ibid.*, p. 53.

(qui peut être régressive) de l'œuvre philosophique. Cela vaut de Nietzsche, comme cela vaut de Marx (étude des rapports entre *Le Capital* et les *Manuscrits* philosophiques) ou de Kant (étude des rapports entre les trois *Critiques* et les ouvrages ultérieurs).

Cette histoire philosophique intérieure à l'œuvre est incompréhensible sans référence à l'histoire « externe ». Toute philosophie se forme *explicitement* sur fond d'histoire philosophique : Kant renvoie à Hume et Marx critique Hegel, Proudhon ou Ricardo; Nietzsche est marqué — un certain temps — par Schopenhauer (pour ne donner que cet exemple). Il y a autre chose : un langage philosophique est, *implicitement* aussi, imprégné des langages philosophiques du temps. Ainsi on a tenté récemment d'analyser le décalage existant chez Kant entre son langage et son problème : « Si l'entreprise kantienne ne réussit pas dans la mesure où elle reste scandaleuse, c'est parce que Kant parle un langage qui n'est adéquat ni à sa solution ni même au problème qu'il a été le premier, peut-être le seul, à poser : le problème du sens qui *est*, du sens existant... Mais Kant n'ose pas passer explicitement d'une philosophie de l'être... à une philosophie du sens. Ou plutôt, car cette formule n'est pas suffisamment précise, il n'ose pas parler un langage qui puisse exprimer que fait et sens sont indissolublement unis : que tout fait est sens, que tout sens *est* [1]. » Ainsi Kant aurait continué de parler un *langage* ontologique, alors que sa *pensée* profonde — manifeste aux soubassements de ce langage — avait pour l'essentiel déchiré les horizons de la traditionnelle métaphysique. L'explication de ce décalage? La nécessité pour Kant de se faire comprendre de ses contemporains — « Il parle le langage de son époque : probablement personne ne l'aurait compris s'il avait procédé autrement » —, mais aussi son impuissance relative à dépasser certaines limites imprimées dans la culture de son temps : « Kant n'a pas *réussi* à trouver un langage à la hauteur de sa pensée [2]. » Une question similaire se pose à propos de Nietzsche : la rémanence parfois du concept d'être à l'intérieur d'une philosophie qui se veut philosophie du sens et des valeurs soulève, par exemple, des difficultés de même type. Il en va de même pour la notion fondamentale de Volonté de puissance, dont le choix linguistique paraît malheureux. Comme l'écrit ironiquement Heidegger, « ce nom de Volonté de puissance passe pour aller tellement de soi qu'on ne comprend pas comment quelqu'un peut encore se donner la peine d'éclaircir expressément cet assemblage de mots. Ce que signifie volonté chacun peut

1. Eric Weil, *Problèmes kantiens*, Vrin, 1963, p. 105.
2. C'est moi qui souligne.

l'expérimenter dans sa vie intérieure. Vouloir, c'est tendre vers quelque chose. Ce que veut dire puissance tout le monde connaît cela de nos jours; l'expérience quotidienne l'enseigne : c'est l'exercice de la domination et de la force. La Volonté de puissance est tout bêtement l'appétit de pouvoir [1] ». Certes, la formule ne va pas de soi et, s'il faut se méfier des passages entre une langue naturelle (Leibniz disait : une langue civile) et une langue philosophique, il faut se méfier aussi des similitudes apparentes entre les diverses langues philosophiques : l'assemblage par Nietzsche des deux termes volonté et puissance — leur unité signifiante — offre un sens profondément différent des sens que chacun de ces termes a dans la tradition métaphysique; un recours à l'histoire *aide* à préciser cette différence, en même temps qu'à expliquer le choix de la formule par Nietzsche.

Ce n'est pas seulement d'histoire philosophique qu'il s'agit pour la compréhension d'un philosophe, c'est aussi d'*histoire générale*. Peu de philosophes ont vécu dans une solitude aussi tragique que Nietzsche : « Ce qui rend son vide et sa tristesse si affreux, si épouvantables et en même temps si grotesques, c'est le fait inconcevable que cette solitude désertique, ce glacier, se trouve, intellectuellement parlant, au milieu de l'Allemagne nouvelle toute vibrante et retentissante de chemins de fer et de télégraphes, de cris et de tumultes, au centre d'une culture dont par ailleurs la curiosité est maladive, qui jette tous les ans dans le monde quarante mille volumes, qui étudie chaque jour mille problèmes dans cent universités, qui chaque jour joue la tragédie dans des centaines de théâtres et qui cependant ne sait rien, ne devine rien, ne sent rien de ce formidable drame de l'esprit qui se déroule dans sa propre ambiance, dans son cercle le plus intime [2]. » Pourtant, Nietzsche est l'un de ces rares penseurs à avoir eu leur vie dévorée par le destin d'un monde. Son œuvre est inexistante en dehors de la civilisation occidentale, à laquelle elle est rattachée par toutes ses fibres, conscientes et inconscientes. Son mépris cinglant pour l'actuelle culture européenne se fonde sur l'amour passionné d'une nouvelle Europe.

Bref, l'étude de Nietzsche exige une référence concrète à l'histoire et philosophique et globale. Il en est ainsi, à des degrés divers, de tout philosophe. Sous un autre angle cependant, la biographie de Nietzsche est extrêmement utile, sinon nécessaire, à la compréhension de son œuvre. Autre est ma vie, autre est mon œuvre : ce propos, écrit après quelques indications biographiques, ne signifie pas seulement que l'œuvre ne se ramène pas aux éléments particuliers de la vie de son auteur

1. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, pp. 190-191.
2. Stefan ZWEIG, *Nietzsche*, Stock, 1930, p. 3.

mais aussi que la vie tend à accomplir l'œuvre et peine à y « réussir ». Nietzsche est Zarathoustra et ne l'est pas. Il ne l'est pas, car Zarathoustra, qui n'est pas le surhomme, en est l'annonciateur, tandis que Nietzsche ne se veut même pas le Jean-Baptiste de ce Jean-Baptiste. Il est Zarathoustra aussi : on ne crée pas un tel idéal sans le nourrir jour après jour de sa chair et de son sang. La correspondance de Nietzsche ne cesse de présenter l'image d'une existence « héroïque » et dérisoire, grande jusqu'au vertige et mesquine, bourrée de contradictions. En soi il n'est pas besoin d'avoir cette image sous les yeux pour entrevoir quel courage quotidien il faut pour devenir le merveilleux enfant, innocent et dur : il suffit de prendre l'œuvre au sérieux. Pourtant, inessentielle, la biographie peut servir ici d'*introduction* intérieure à l'œuvre; elle est l'œuvre en chemin et tâtonnements. Les souffrances, les combats, les ascensions et les chutes de Nietzsche sont un appel et une mise en garde supplémentaires. Même par son négatif sa vie est exemplaire. On y devine par exemple à quel point déraciner quelque peu le ressentiment n'est pas une petite affaire. Bref, en suivant les fils labyrinthiques de cette existence, nous commencerons à apprendre la grande méfiance : « Le penseur profond redoute plus d'être compris que d'être mal compris [1]. »

1. *PBM*, § 290.

CHAPITRE I

PREMIÈRE FORMATION : 1844-1868

I. — Sang et tradition

Nietzsche est né en 1844, l'année des manuscrits de Marx, à Röcken, village près de Lützen en Saxe. Nietzsche a porté un intérêt singulier à sa *généalogie :* il y insiste dans son enfance, il y revient jusqu'à la fin de sa vie. Non par platitude ou vanité, mais par goût d'interroger sur les *origines*. Ainsi, il attache de l'importance à la légende qui veut que la famille Nietzsche ait pour origine l'aristocratie polonaise : « Mes ancêtres étaient des nobles polonais — Niëzky », écrit-il à Georg Brandès dans une lettre d'avril 1888, où il insère précisément un schéma autobiographique [1]. C'est là pour lui un double signe. Le signe qu'il est noble par le sang. Et que par le sang il est déjà hors des stupides limites nationalistes : « Mes origines suffiraient déjà à me permettre de voir plus loin que les perspectives purement locales ou nationales; je n'éprouve aucune difficulté à être un bon Européen [2]. » Mais d'emblée nous touchons ici à un problème constant pour Nietzsche : l'ambiguïté des signes. D'abord ils ne valent que par une tension réciproque. Étranger, certes, mais en même temps enraciné dans une terre déterminée : « Je suis peut-être plus allemand que ne sauraient encore l'être les Allemands d'aujourd'hui... On m'a si souvent en voyage, et je parle de Polonais, adressé la parole en polonais, on me prend si rarement pour un Allemand que, lorsque j'y songe, il me semble que je ne suis que moucheté de germanisme. *Pourtant* ma mère, Francisca Oehler, est sans conteste très allemande, de même qu'Erdmuthe Krause, ma grand-mère paternelle [3]. » Puis les symptômes ne valent pas de soi : dans le même chant du *Zarathoustra*, où Zarathoustra déclare qu'il est parent des prêtres par le sang et

1. *Schl.*, III, p. 1285. Cf. *EH*, Pourquoi je suis si sage, § 3 : « Et *pourtant* mes aïeux étaient des gentilshommes polonais.»
2. *EH, loc. cit.*
3. *Ibid.*

qu'il veut que son sang soit honoré dans le sang des prêtres, il ajoute *pourtant* que « le sang est le plus mauvais témoin de la vérité [1] ». Et c'est ainsi que l'aristocratie du sang est devenue dans l'Europe récente la plus servile des races. C'est pourquoi les signes demanderont à changer sans fin de sens. Nous comprendrons plus tard à quel point pour Nietzsche *la* question est l'interprétation des valeurs, puisque aussi bien toute valeur est déjà interprétation : « Deviens ce que tu es. » C'est seulement dans cette compréhension que l'on peut écrire avec André Schaeffner : « On ne juge Nietzsche avec équité que si l'on admet en lui, coexistant avec une certitude absolue en la justesse de sa pensée, une soif de *signes* d'autant plus ardente que cette même pensée convertit le monde en un désert [2]. »

D'une manière générale, l'intérêt de Nietzsche pour sa généalogie pose déjà le problème, crucial pour lui, des rapports entre *tradition* et *nouveauté*. Au long de la vie — et de l'œuvre — nietzschéennes nous ressentons un étonnant contraste entre une certaine volonté destructrice des valeurs passées et la fascination pour les liens ancestraux : « Nul parmi nos penseurs ne trahit autant que Nietzsche à la fois un tel isolement et une telle nostalgie de ses aïeux [3]. » Ce contraste, Nietzsche lui-même l'a fortement souligné dans *Ecce homo* : « Cette suite redoublée d'expériences, cette aisance à accéder à des mondes apparemment opposés, se retrouve dans tous les aspects de ma nature [4]. » Et ce contraste enfin, Nietzsche ne veut pas qu'on l'atténue, et derrière l'image il laisse deviner toujours une autre image : « Je suis mon propre sosie *(ein Doppelgänger)* : j'ai une deuxième vue pour doubler la première. *Et* peut-être en ai-je aussi une troisième [5]. »

Un autre signe pour Nietzsche sera jusqu'au bout son origine *hyperchrétienne*. C'est dans un presbytère qu'il a vu le jour : « Mon sang est parent du sang des prêtres. » Son père était pasteur. Son grand-père et son arrière-grand-père paternels avaient enseigné la théologie. Son grand-père et son arrière-grand-père maternels avaient été pasteurs. On a conservé un sermon prononcé par le pasteur Karl-Ludwig Nietzsche le jour du baptême de son fils : « Béni sois-tu, ô mois d'octobre, pendant lequel sont arrivés tous les événements les plus importants de

1. *APZ*, Des prêtres.

2. *In* NIETZSCHE, *Lettres à Peter Gast*, éd. du Rocher, t. I, pp. 21-22.

3. Selon la juste expression de BERTRAM, *Nietzsche*, trad. fr., Rieder, 1932, p. 28. Cet étrange essai de mythologie nietzschéenne ne doit pas être négligé.

4. *EH*, Pourquoi je suis si sage, § 3 : « Diese doppelte Reihe von Erfahrungen... »

5. *Ibid.*

ma vie; celui qui a lieu aujourd'hui est bien le plus grand, le plus splendide : je dois baptiser mon petit enfant. O moment bienheureux, ô fête précieuse, œuvre indicible et sainte, soyez bénis au nom du Seigneur! C'est d'un cœur profondément ému que je prononce ces mots : apportez-le-moi, mon cher enfant, que je le consacre au Seigneur [1]! » De ce point de vue surtout, apparaîtra le prodigieux contraste : la renonciation de Nietzsche à son acte baptismal, en même temps au fond que son désir de rendre justice aux chrétiens : « Attaquer est de ma part une preuve de bienveillance et parfois de gratitude. En liant mon nom à celui d'une cause ou d'une personne — pour ou contre, ici c'est tout comme — je lui fais honneur et je la distingue. Si je combats le christianisme, c'est que j'en ai le droit, parce qu'il ne m'a jamais causé de désagréments ni de gêne : les chrétiens les plus sérieux m'ont toujours voulu du bien. Et moi-même, ennemi décidé de leur doctrine, je suis bien éloigné *pourtant* d'en vouloir aux particuliers d'une fatalité imposée par des siècles [2]. » Et plus nettement encore dans une lettre à Peter Gast du 21 juillet 1881 : « Je me suis avisé, cher ami, que dans mon livre les incessants débats intérieurs avec le christianisme doivent vous être étrangers, voire pénibles; c'est *pourtant* la meilleure part de vie idéale que j'aie vraiment connue. Dès l'enfance, je l'ai explorée dans ses coins et recoins et je crois n'avoir jamais dans mon cœur été coupable de grossièreté à son égard. Après tout, je suis le descendant de générations entières d'ecclésiastiques chrétiens [3]. » Même aux moments des plus grandes violences il faudra se souvenir de cette volonté.

II. — Le père et la mère

C'est en tout cas avec un profond respect que Nietzsche tentera de juger son père, le pasteur, réputé de ses amis comme un être pieux, sérieux, modeste, sensible : « Je considère comme un grand privilège d'avoir eu un pareil père... Je lui dois surtout de n'avoir besoin d'aucune intention préalable, mais simplement d'une certaine attente pour pénétrer un univers de délicatesse et de gran-

1. Cf. Richard BLUNCK, *Frédéric Nietzsche*, Enfance et jeunesse, trad. fr., Buchet-Chastel, p. 32.

2. *EH, loc. cit.*, § 7.

3. Pour les *Lettres à Peter Gast* nous renvoyons à la remarquable édition déjà signalée, précieuse aussi par l'introduction et les notes d'André Schaeffner. On trouvera par ailleurs des choix de la correspondance de Nietzsche dans *Nietzsche. Lettres choisies*, par A. Vialatte, Gallimard, ou dans *La Vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance* par G. Walz, Rieder.

deur [1]. » Nietzsche se méfie cependant de l'hérédité paternelle. Ainsi, sur un point apparemment particulier, dans une lettre à Overbeck en septembre 1884 : « Je m'exagère toujours la souffrance des autres; c'est une erreur que je renouvelle constamment. Depuis mon enfance je n'ai cessé de constater que la *pitié* représentait mon plus grand danger; peut-être est-ce là la méchante conséquence de l'extraordinaire nature de mon père que tous ceux qui le connaissaient rangeaient plutôt parmi les anges que parmi les hommes. » Cet aspect angélique du pasteur Nietzsche est encore souligné au début d'*Ecce homo* : « Mon père était tendre, aimable, *morbide* (morbid), comme un être destiné à passer, plutôt un bienveillant *souvenir* de la vie que la *vie* même. » Un être plus du côté de la mort que du côté de la vie, un souvenir plus qu'une réalité : l'évaluation est précise. La mise en avant du souvenir est selon Nietzsche la caractéristique des faibles. Aussi déjà devons-nous voir dans la méfiance de Nietzsche pour la pitié paternelle autre chose qu'un problème particulier. C'est sur l'essence même de l'être que porte ici le jugement : la pitié fut aussi une vertu fondamentale de ce Jésus qui ne sut pas dire *vraiment* oui à la vie. On n'a pas assez remarqué la force de ce passage d'*Ecce homo* où Nietzsche déclare avoir reçu de son père tous les privilèges, « *sauf* la vie, le grand oui à la vie [2] ». La différence entre le père et le fils sera donc essentielle : l'un s'est donné pour idéal le véritable oui, l'autre, non. Or, dans ce raccourci saisissant, Nietzsche écrit non seulement que son père ne lui a pas transmis le oui à la vie mais qu'il ne lui a pas transmis la vie, car une vie biologique séparée de l'acte affirmateur n'est qu'une vie biologique malade. Ce qui ne veut pas dire que cet acte affirmateur se transmette comme un élément génétique naturel, mais que Nietzsche aura à le créer à partir d'une nature décadente. Bref, en ce sens et selon ce texte, le père de Nietzsche n'est pas son père.

Inaugurant son récit biographique rédigé à l'âge de quarante-quatre ans, Nietzsche écrit encore aux premières lignes d'*Ecce homo* au sujet de son père *et* de sa mère : « Le bonheur de mon existence, sa singularité peut-être, tient à sa fatalité *(Verhängnis)*. Pour employer un langage énigmatique *(in Rätselform)*, en tant que mon père je suis déjà mort *(ich bin als mein Vater bereits gestorben)*, en tant que ma mère je vis encore et je vieillis. » Le père de Nietzsche est mort en effet à trente-six ans, alors que Nietzsche n'avait que cinq ans. Or ce récit, sous son apparence narratrice, est évidemment interprétatif. Certes, Nietzsche a pris alors à l'égard de son enfance une prodigieuse distance, mais

1. *EH, loc. cit.*, § 3.
2. *Ibid.* : « Das Leben, das grosse Ja zum Leben *nicht* eingerechnet. »

cette distance n'est pas neutralité [1]. C'est aujourd'hui encore que joue en lui la mort de son père : jeu que Nietzsche donne comme énigme, comme événement non directement déchiffrable. Jusqu'à sa dernière œuvre, Nietzsche se sent donc lié à son père. Ce sentiment est capital. Il indique un *fatum*, un conditionnement inéluctable de l'existence nietzschéenne. Conditionnement dont Nietzsche soulignera parfois qu'il doit réagir *inconsciemment*. Ainsi dans une lettre à Peter Gast du 23 avril 1883 : « La pluie tombe à torrents; une musique lointaine me parvient. Que cette musique me plaise et comment elle me plaît, je ne saurais l'expliquer par mon expérience personnelle, plutôt à la rigueur par celle de mon père. Et pourquoi pas après tout [2]? » Or, comment concilier cette dépendance, non certes avec le fait que le père de Nietzsche est mort, mais avec le fait que Nietzsche est mort en tant que son père. Un autre texte d'*Ecce homo* commence d'éclairer cette énigme. Évoquant les qualités qu'il doit à son père, Nietzsche en effet continue : « Je suis chez moi dans cet univers, ce n'est que là que ma plus secrète passion se sent à l'aise. J'ai failli payer de ma vie ce privilège. Ce n'eût pas été un mauvais marché. Pour pouvoir comprendre la moindre chose à mon *Zarathoustra*, il faut peut-être se trouver dans les mêmes conditions que moi, un pied *au-delà* de la vie » *(mit einem Fusse jenseits des Lebens)* [3]. Je suis mort en tant que mon père, cette formule a donc ce premier sens : avec la mort de son père Nietzsche a éprouvé pour la première fois la mort, sa mort déjà, obscurément. Dans une assez longue autobiographie, écrite à l'âge de quatorze ans, Nietzsche note : « Bien que je fusse encore très jeune et sans expérience, j'avais cependant déjà une idée de la mort; je fus saisi littéralement par la pensée d'être toujours séparé de mon père bien-aimé, et je pleurai amèrement [4]. » Maintenant émerge un deuxième sens : cette mort éprouvée est la mort du *père*. Événement banal, mais auquel l'interprétation de 1888, englobant toute l'existence nietzschéenne, donne une portée singulière. Puisque le père de Nietzsche n'était pas un vrai père, la mort de ce père, loin de rétablir — selon une conception naturelle — l'équilibre, renforce au contraire l'*absence* de la paternité

1. C'est pourquoi nous saisissons mal ces lignes de Pierre Klossowski : « A l'époque turinoise de la rédaction de son *Ecce homo*, les données de sa jeunesse, de son entourage, de ses ancêtres, tout recule dans une *pure* évocation historique » (c'est moi qui souligne). Nous comprenons d'autant moins que Klossowski, commente un peu plus loin le *jugement* porté par Nietzsche au début d'*Ecce homo*. Voir KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969, p. 256.
2. Cf. aussi BERTRAM, *op. cit.*, p. 30.
3. *EH, loc. cit.*, § 3 (souligné par Nietzsche).
4. *Schl.*, III, p. 16.

et dans cette absence le désir de mettre au jour l'idée de la véritable paternité. Cette idée n'a cessé de travailler Nietzsche et ce n'est pas sans une terrible souffrance qu'il essaiera de se maintenir à sa hauteur, puisque, avec Wagner notamment, il éprouvera la tentation de se donner d'autres pères décadents, c'est-à-dire de se garantir contre le risque de la mort. Or, c'est seulement dans le consentement affirmatif à la mort qu'une véritable paternité peut entrer dans le monde. Alors un troisième sens de l'étrange formule deviendra perceptible. Je suis mort en tant que *mon* père : s'il est exact que pour Nietzsche tout individu véritable est créateur de soi-même, ce n'est pas selon une attitude égocentrique; l'autocréation implique la « référence » à quelque chose d'autre, non humain. Mais, plus d'une fois encore, nous découvrirons chez Nietzsche la tendance à s'autoengendrer hors de ce quelque chose. Puis, au cours de cette tragique histoire, nous rencontrerons une quatrième signification de la formule, légèrement corrigée, mais en liaison étroite avec les précédentes : il se trouvera que Nietzsche sera amené par le destin à renoncer à toute paternité biologique. Enfin — à la fin — au bord de la nuit, et malgré ses fondamentales protestations, il lui sera peut-être demandé de renoncer aussi à cette paternité *spirituelle* tant désirée par Zarathoustra, et par lui-même sous un certain mode. Lors donc qu'on écrit que le cri *Dieu est mort* n'aurait pas eu cette force déchirante, n'aurait même pas été poussé peut-être, si l'enfant Nietzsche n'avait été blessé au cœur par cet autre cri : Le père est mort [1], il faut se méfier d'une interprétation rapide, facile, décadente pour tout dire. Il n'y a pas de révolte chez Nietzsche devant la mort de son père, il n'a pas *conclu* de cette mort à la mort de Dieu, mais seulement, à partir d'elle — et très confusément d'abord — il a posé la question de la vie, c'est-à-dire de la mort (volontaire).

Le destin de Nietzsche par rapport à son père implique évidemment le rapport à sa mère. Il faut ici reprendre la formule entière : « En tant que mon père je suis déjà mort, en tant que ma mère je vis encore et je vieillis » — et la compléter par le commentaire qui suit : « Cette double origine, à partir à la fois du plus haut et du plus bas échelon de la vie — décadent en même temps et commencement — peut seul expliquer — si quelque explication est possible — cette neutralité *(Neutralität)*, cette absence de parti pris dans ma façon de poser le problème général de la vie, qui peut-être me distingue. » Ici encore méfions-nous de l'apparent parallélisme qui ferait voir dans la mère l'élan ascendant par opposition à la décadence du père. Le mirage serait à double foyer. D'abord, si le père est du côté de la décadence, nous savons que cette décadence a poussé Nietzsche vers la vie. Ensuite, sa

1. Ainsi Daniel Halévy, in *Nietzsche*, Grasset, 1944, p. 17.

mère représente pour lui non pas la vie, mais l'aspect *biologique* de la vie : active, pratique, d'un remarquable dévouement, cette mère eut pour son fils un attachement « instinctif, sans profondeur, borné, se refusant à toute expression sentimentale [1] ». Bref, entre l'un et l'autre pas — ou peu — de communication au niveau des *désirs*. Nietzsche n'a pas trouvé chez sa mère ces valeurs « spirituelles » qui le frappaient chez son père en négatif. Il en souffrira par à-coups, mais prendra de plus en plus ses distances, conservant à l'égard de sa mère un attachement d'instinct, qui se manifestera à nouveau durant les premières années de la démence, quand il sera précisément redevenu un « animal ». Les expressions de Klossowski sont ici éclairantes : « Nietzsche se substitue, s'est toujours substitué non pas à son père auprès de sa mère — suivant le schéma œdipien —, mais, selon un schéma inverse, à sa mère auprès de son père, comme étant sa propre mère... Pour qu'il ait ainsi inversé le schéma œdipien, c'est-à-dire maintenu devant lui l'ombre du père mort opposée à sa mère encore vivante, il a fallu qu'il s'éloignât de plus en plus de sa famille, mère et sœur, qu'il reconstituât ce qu'il nomme sa double origine : déclin et essor — termes qui recouvrent ici une redistribution de ses tendances à l'égard du passé et de l'avenir, donc sa propre fatalité. Cette inversion du schéma œdipien ne reste pas impunie : la mère réelle devient (avec la sœur de Nietzsche) l'image même de la vie sous sa forme la plus méprisable, la plus détestée, ce que Nietzsche condamne, ce dont il souffre, ce qui l'étouffe, la compassion mortelle pour le fils malade [2]. »

Quand donc Nietzsche affirme que sa double origine l'a conduit à la neutralité dans la position du problème philosophique, sa formulation est impropre : elle signifie sans doute que sous la pression de ses conflits d'enfance il a entrevu l'idée d'un acte créateur irréductible, mais cet acte créateur, qui est rien moins qu'*indifférence*, s'enracine dans la sensation aiguë de la *différence* entre le sens et la double forme du non-sens : décadence (le père), insignifiance (la mère). Sensation tantôt amicale et sainement agressive (le père), tantôt hostile (la mère) : « La dualité des tendances (décadence et commencement) se caractérise dans sa référence analogique... par une *asymétrie :* le père mort est devenu un phantasme, tandis que la mère vivante reste extérieure à l'élaboration analogique : elle ne peut elle-même que représenter pour Nietzsche non pas la vie mais la « compromission du sens et de la

1. Blunck, *op. cit.*, p. 39. La biographie de Blunck, qui couvre les vingt-cinq premières années (1844-1869), est un remarquable essai : nous avons cependant à y discerner les traits significatifs pour la compréhension de l'œuvre, et les autres.

2. Klossowski, *op. cit.*, p. 258.

valeur de la vie ». Cette asymétrie ou ce déséquilibre, Nietzsche les corrige par l'interprétation de son destin : en se substituant à la mère auprès de l'ombre du père, en sorte que la mère qui vit toujours et se soucie de ses états incompréhensibles, du fait même qu'elle le veut soigner, devient pour lui le signe de sa maladie, non pas de la vie saine, bien loin qu'elle soit jamais le signe de cette exubérance de l'esprit échue à son fils; en revanche, le père mort, l'ombre du père, signe de résignation, d'impuissance de vivre, de détachement de la vie qu'il était en mourant jeune, devient signe du sens de la vie, de sa valeur; mais, pour retrouver la vie même, Nietzsche, en tant que sa propre mère, s'enfante à nouveau et devient sa propre créature [1]. » Ainsi création de soi comme père et mère à la condition et dans les avatars que nous avons laissé entendre.

III. — École communale

De 1849 à 1858, Nietzsche vivra donc avec deux femmes — sa mère et sa sœur — à Naumburg, ville à la limite de la Thuringe et de la Saxe. A six ans, il entre à l'école des bourgeois — l'école communale. L'année suivante, il fréquente un institut privé, préparatoire au lycée (gymnase), où il reste trois années, du printemps 1851 à l'automne 1854. De cette enfance écolière deux éléments surtout ressortent, l'un qui ne fera que s'accentuer jusqu'à l'heure de la folie, l'autre qu'il cherchera à discipliner, en ayant pris conscience. Voici, pour le second, une anecdote significative racontée par sa sœur Élisabeth : « L'école élémentaire de garçons se trouvait alors au Topfmarkt, non loin de chez nous. Un jour, juste à l'heure de la sortie, la pluie se mit à tomber à verse. Nous regardions le long de la Priestergasse si notre petit Fritz rentrait. Tous les enfants se précipitaient chez eux comme une bande de sauvages. Enfin Fritz apparut : il s'avançait tranquillement, son béret caché sous son ardoise et son petit mouchoir bien étalé sur le tout. Maman lui fit signe et l'appela de loin : Eh bien, cours donc! La pluie torrentielle nous empêcha d'entendre sa réponse. Comme notre mère lui faisait des reproches, car il était trempé jusqu'aux os, il lui répondit : Mais, maman, dans le règlement il est dit que les élèves ne doivent ni courir ni sauter à la sortie de l'école, mais rentrer tranquillement chez eux, comme des enfants bien élevés [2]. » Anecdote qui donna lieu à de multiples plaisanteries, ajoute la sœur. Anecdote qui donne plutôt à réfléchir, précise Blunck : « On y voit une soumission *fanatique* à une règle acceptée, soumission que l'enfant, par ailleurs capricieux et passionné, poussera jusqu'à ses dernières conséquences, même contre sa propre nature, et qui le conduira aux tensions les plus extrêmes [1]. » Ce jugement de Blunck exige d'ailleurs certaines nuances : s'il est vrai que durant un certain temps le jeune Nietzsche subit le rigorisme de son milieu, assez tôt aussi il sentit — et de plus en plus — de la méfiance contre l'éducation dogmatiste, fanatique. Alors toute la question devint pour lui peu à peu d'apprendre à faire de l'ascèse le moyen — en soi toujours équivoque — de la création libératrice : « Le fanatisme, écrira Nietzsche dans sa maturité, est l'unique force de volonté à laquelle puissent être amenés les faibles et les incertains; en tant qu'il hypnotise en quelque sorte la totalité du système sensitif intellectuel, il provoque l'hypertrophie d'un point de vue conceptuel et affectif *particulier*, qui désormais prédomine [2]. »

Le second trait en relief de cette enfance est déjà la *solitude*. Il faut sur ce point également s'entendre. A cette époque, Nietzsche a le goût et le besoin de l'amitié. Dans l'autobiographie de sa jeunesse, il parle avec chaleur de Gustav Krug ou de Wilhelm Pinder : « Nous échangions nos idées sur les poètes et les écrivains... et nous n'avions pas de repos avant d'en avoir parlé à cœur ouvert... Tels étaient mes amis et notre amitié grandit avec les années. Oui, c'est quelque chose de noble, de grand d'avoir de vrais amis et notre vie est remarquablement embellie lorsque Dieu nous donne des compagnons de voyage qui tendent avec nous au but. Et moi surtout il faut que je l'en bénisse, car sans eux je ne me serais peut-être jamais senti à l'aise à Naumburg [3]. » Un élément ici émerge, qu'on rencontrera tout au long de l'œuvre nietzschéenne : l'amitié n'est pas d'abord affaire affective ou sociale, elle n'est *rien* sans le *but* qui dépasse tout individu. Et certes sans amis Nietzsche eût été malheureux à Naumburg, mais déjà à ses amis il eût renoncé si la quête d'un essentiel commun n'avait été éprouvée, au moins confusément, au cœur de l'amitié. Les meilleurs amis de Nietzsche l'ont eux aussi senti dès ce temps-là : « Le trait dominant de son caractère, note Pinder, était une mélancolie qui s'exprimait dans tout son être. Dès l'enfance il avait aimé la solitude, qui lui permettait de se plonger dans ses pensées. Il fuyait jusqu'à un certain point la société des humains et recherchait les sites doués d'une beauté sublime. Il avait un cœur profond et pieux et dès l'enfance il réfléchissait à des choses qui ne préoccupent guère les enfants de son âge... Garçon exceptionnellement doué sous tous les rapports, il possédait une éton-

1. *Ibid.*, pp. 259-260.
2. Blunck, *op. cit.* pp. 41-42.

1. *Ibid.*, p. 42.
2. *GS*, § 347.
3. *Schl.*, III, p. 24.

nante puissance d'assiduité au travail et me servait de modèle en cela comme en tout. Dès sa jeunesse, il se préparait à la profession qu'il comptait embrasser plus tard, celle de pasteur. Son humeur était toujours *grave*, mais affectueuse et douce, et il a toujours été pour moi un ami fidèle et tendre... Ses autres qualités dominantes étaient la *modestie* et la *gratitude* [1]. » Sur ce portrait, les témoins s'accordent. On l'a dit à tort et à travers de nombreux créateurs. Ici cela est vrai : le jeune Nietzsche donne l'impression rapide d'être *à part* (avec les réactions opposées que cette impression peut susciter) : « Dès mon entrée en seconde, dira plus tard Paul Deussen, le meilleur ami de Nietzsche à la Pforta, j'ai discerné qu'il était intellectuellement très supérieur à ses camarades et j'avais le sentiment qu'il ferait de grandes choses. Mais j'étais aussi attiré par l'aisance et la dignité de ses manières : sa présence imposait rapidement le silence à toute espèce de grossièreté ou de sottise autour de lui [2]. » Ces notations n'auraient pour nous aucun intérêt, si elles concernaient seulement un caractère; mais sous mode vécu, non encore vraiment pensé, elles dessinent déjà le problème, crucial pour Nietzsche, des rapports à l'autre, qui ne peuvent se nouer sans la solitude, sans la réserve, sans le sens de la distinction et de la différence, sans ce que, vers la fin de son œuvre, Nietzsche nommera à plusieurs reprises le pathos de la distance *(das Pathos der Distanz)* [3]. De ce problème, qui finalement n'est pas un problème mais *le* problème même de la relation à la vérité, Nietzsche ne cessera de souffrir atrocement.

IV. — Pforta

En 1858, Nietzsche devient boursier à l'école de Pforta en Thuringe — à quelques kilomètres de Naumburg. École célèbre par sa tradition humaniste et luthérienne et par certains de ses anciens élèves, Klopstock, Fichte, Schlegel, Novalis. École à la discipline monacale, destinée, selon l'un des recteurs, à former l'*individu* intellectuellement et moralement : « Toute leur vie les élèves de Pforta gardent l'empreinte d'une perfection qui résulte moins d'un plan arrêté d'avance que d'une nécessité interne engendrée par l'esprit de discipline virile, sévère, exigée par la vie courageuse d'un groupe dont tous les efforts convergent vers

1. Cf. Bianquis, *Nietzsche devant ses contemporains*, éd. du Rocher, pp. 28-29. W. Pinder a rédigé à la même époque que Nietzsche des notes autobiographiques.
2. *Ibid.*, pp. 31-32. Cf. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche.*
3. Cf. aussi Blunck, *op. cit.*, p. 48.

un même objet : les études classiques, études que ne vient troubler aucun contact avec les distractions de la ville; cette perfection tient aussi à la méthode employée. C'est une marque dont les élèves ont le droit d'être fiers, car ils ne l'ont obtenue que grâce au combat soutenu et aux contraintes qu'ils se sont imposées. C'est donc à tort que l'on juge Pforta sur ses seules réussites scientifiques. Des garçons qui deviennent des hommes complets, qui s'habituent à obéir au règlement et à la volonté de leurs supérieurs, à remplir leurs devoirs avec ponctualité, à se dominer, à travailler avec sérieux, de leur propre gré et par choix personnel, à étudier avec méthode et rigueur, à se soumettre à un horaire strict, des garçons qui dans leurs rapports avec leurs semblables font preuve d'un tact sûr et d'une ferme conscience d'eux-mêmes, voilà les fruits de notre discipline et de notre éducation [1]. » Ce plaidoyer du recteur correspond-il à la réalité? Dans une dizaine d'années, Nietzsche mettra violemment en cause les systèmes allemands d'éducation, leur reprochant de réduire la formation de l'homme à la formation de l'intelligence et la formation de l'intelligence à la formation de la seule mémoire et du seul entendement, c'est-à-dire en définitive à déformer l'homme, y compris son entendement et sa mémoire. Or, soit durant son séjour à Pforta, soit dans les années suivantes, Nietzsche a tenté de porter un jugement juste sur la formation reçue par lui dans ce gymnase unique en Allemagne. Il reconnaît pour tout jeune garçon, et pour lui en particulier, la nécessité d'une grande discipline dans la formation, comme il l'écrit dans un résumé autobiographique de septembre 1864, au moment de quitter le lycée : « Lors de mon entrée à Pforta, j'avais déjà jeté un regard sur la plupart des sciences et des arts et je ressentais au fond de l'intérêt pour tout, sauf pour la science intellectuelle par excellence, les mathématiques, qui m'ennuyaient beaucoup trop. Mais à la longue, j'éprouvais de la répulsion contre ma manière d'errer sans *méthode* dans tous les domaines du savoir; je voulus me forcer à borner mes intérêts pour pénétrer à fond chaque chose... La contrainte de livrer chaque mois des dissertations et des compositions musicales... forçait notre esprit à examiner de plus près des secteurs restreints... Pendant ce temps, mon intérêt pour les études ne faisait que croître; j'ai gardé le plus beau souvenir des premières impressions que m'ont laissées Sophocle, Eschyle, Platon — surtout dans *Le Banquet*, mon texte préféré — et enfin les poètes lyriques grecs [2]. » D'où cette décision, à la veille d'entrer à l'Université : « Voici les lois inviolables qui doivent régler toute ma carrière scientifique future : combattre en moi cette tendance à

1. Cité par Blunck, p. 56.
2. *Schl.*, III, pp. 117-118. Cf. Walz, *op. cit.*, p. 76.

tout savoir qui pousse à la superficialité et développer mon penchant à rechercher les dernières et les plus profondes raisons de chaque chose. Ces deux tendances paraissent se contrebalancer, ce qui en certains cas n'est pas mal, et je crois remarquer parfois en moi quelque chose de semblable. Mais en combattant l'une, en fortifiant l'autre, j'espère arriver à vaincre. » Outre l'apprentissage d'une certaine méthode de travail, Nietzsche reconnaît donc aussi avoir reçu à Pforta une forte initiation aux lettres classiques : nulle part en effet l'étude des auteurs grecs et latins n'était aussi poussée et jusqu'aux derniers jours Nietzsche le rappellera, dans *Le Crépuscule des idoles* par exemple et dans *Ecce homo*, où il évoque l'influence de Salluste sur son style dense et épigrammatique [1]. Et est-il besoin d'indiquer que l'œuvre entière de Nietzsche n'existerait même pas en dehors de la civilisation gréco-latine qui occupe en elle *une* place centrale? Nietzsche vient de la tradition classique.

1. *Critique de l'enseignement*

Mais son estime pour « la vénérable école de Pforta » s'accompagne, dès le temps où il la fréquente, d'une critique qui se précisera au cours des années pour devenir l'intraitable procès de toute la formation présente. A Pforta ce n'est pas d'abord les matières d'enseignement qu'il met en cause : en plus du latin et du grec, il étudie l'hébreu et l'anglais, où il réussit mal, comme il réussira mal à parler l'italien et le français, justifiant son relatif échec en prétendant que seuls les gens sans personnalité sont aptes aux langues étrangères [2]. Par contre, il se passionne pour la littérature allemande et pour l'histoire. Dans ces deux domaines pourtant il manifeste quelque réticence devant les programmes officiels : il regrette l'absence de l'histoire *actuelle* et l'incompréhension de son professeur au sujet de Hölderlin notamment; on peut lire dans ses notes biographiques la lettre-dissertation de 1861, où contre les opinions courantes il magnifie Hölderlin pour son style musical et l'audace de ses idées : « Permets-moi d'ajouter encore quelques mots sur la plénitude de pensée de Hölderlin, que tu sembles prendre pour un esprit dérangé et confus... Or, il nous entraîne vers une très haute idéalité, dont nous sentons qu'elle était son élément natal... Certes, il dit aux Allemands des vérités amères, qui malheureusement ne sont que trop souvent justifiées... Mais ce qu'il haïssait dans l'Allemand c'est le philistin,

1. *C. Id.*, Ce que je dois aux anciens, § 1. *EH*, Pourquoi j'en sais si long, § 1.
2. *HTH*, § 267.

le pur spécialiste *(den blossen Fachmenschen)*... La lecture de son drame *Empédocle* m'a particulièrement secoué : on y respire une noblesse divine... Quant à Hyperion, nulle part ne s'y manifeste, en sons aussi purs, une telle nostalgie de la Grèce; nulle part n'y apparaît aussi clairement la parenté d'âme de Hölderlin avec Schiller et Hegel [1]. » Cet enthousiasme tomba à plat. Quant aux mathématiques, Nietzsche confesse donc n'y avoir guère mordu. Faute d'une bonne méthode d'enseignement? Dans *Aurore*, Nietzsche se montrera sur ce point impitoyable : « On nous imposa par la force les mathématiques et la physique au lieu de nous amener d'abord au désespoir de l'ignorance *(in die Verzweiflung der Unwissenheit)*... pour montrer alors à notre désir que nous avons avant tout *besoin* d'un savoir mathématique et mécanique et nous enseigner ensuite le premier *ravissement* scientifique que procure la logique absolue de ce savoir. Que ne nous a-t-on enseigné au moins le *respect* devant ces sciences [2]! » Il n'est pas douteux, à voir encore plus tard ses essais désordonnés en ce domaine, que Nietzsche a toute sa vie cruellement ressenti le manque d'une formation scientifique (dont nous ne savons pas quel parti il eût tiré). C'est dans ce même texte d'*Aurore* qu'il porte un jugement très dur sur l'ensemble de la formation qu'il a reçue : « Et maintenant, faisant retour sur le chemin de la vie, découvrir qu'il y a quelque chose d'irréparable : la dissipation de notre jeunesse, lorsque nos éducateurs n'ont point employé ces années ardentes et avides de savoir à nous mener au-devant de la connaissance des choses, mais qu'ils les ont usées à l'éducation classique. » Ce jugement rétrospectif ne doit point faire oublier le bilan positif du séjour à Pforta, mais il met le doigt sur le défaut essentiel, confusément éprouvé alors par Nietzsche, non pas seulement défaut de méthodes ou de programmes, mais défaut de *sens*. En fait, l'éducation du lycée, quoi qu'elle prétende, ne forme pas l'*individu*, *tout* l'individu; elle ne va pas à ce qu'il y a en lui de plus vivant, son irréductible *singularité;* elle ordonne, elle conformise, elle légalise. Dans ses notes autobiographiques de 1868-1869, Nietzsche le signale, en regrettant une fois de plus la disparition de son père, c'est-à-dire, *au moins* dans l'éducation, le rapport individuel d'élève à maître : « Lorsque à l'âge de l'enfance j'entrai à l'école de Pforta, je ne connus qu'un succédané de l'éducation paternelle : la discipline uniforme d'une école bien ordonnée. Mais cette contrainte quasi militaire qui, destinée à agir sur la *masse*, traite l'*individu* (das Individuelle) de manière froide et superficielle me ramenait à moi-même. Je sauvai de la loi uniforme mes goûts et mes efforts *particuliers*, je vécus dans le

1. *Schl.*, III, pp. 96-98.
2. *A*, § 195.

culte secret de certains arts [1]. » Ce constat du conflit entre l'individu et la masse, dès le lycée, n'a rien d'original : la différence avec la majorité des futurs maîtres, c'est que, ce conflit, Nietzsche tentera de le prendre désespérément au sérieux.

2. *Premières difficultés sur le christianisme*

Sur un autre point — le point capital —, celui du christianisme et du sens de la vie, Nietzsche se sépare déjà aussi de l'opinion courante. Paul Deussen, autre fils de pasteur, note : « Nous fûmes confirmés le même dimanche de Laetare 1861. Ce fut un nouveau lien entre nous. Lorsque les communiants s'approchèrent deux par deux de l'autel pour recevoir le sacrement à genoux, Nietzsche et moi, nous nous sommes agenouillés côte à côte. Je me souviens très bien de l'émotion sacrée et étrangère au monde qui nous remplissait durant les semaines qui ont précédé et suivi le jour de la communion. Nous nous sentions disposés à *mourir* tout de suite afin d'aller auprès du Christ; nos pensées, nos sentiments et nos actes étaient illuminés par une sérénité supraterrestre qui n'était à vrai dire qu'une plante artificielle, ne pouvait avoir de durée et disparut très vite, comme elle était venue, sous l'influence quotidienne des études et de la vie [2]. » Ce souvenir n'offre d'autre intérêt que d'introduire à la question du christianisme du jeune Nietzsche. Question à laquelle le Nietzsche de la maturité donne une réponse brève et décisive : « Dieu, immortalité de l'âme, rédemption, délivrance, autant d'idées auxquelles je n'ai *jamais* consacré ni mon attention ni mon temps, même dans ma tendre jeunesse — peut-être n'ai-je jamais été assez enfant pour cela? — Je ne saurais voir dans l'athéisme un résultat, un événement : il est chez moi un *instinct*. Je suis trop curieux, trop interrogateur *(fragwürdig)*, trop pétulant pour accepter une réponse grossière. Dieu est une réponse grossière [3]. » Le problème ici n'est pas de savoir si Nietzsche s'est occupé ou non du christianisme : incompréhensible sans la civilisation gréco-latine, son œuvre est incompréhensible aussi sans la civilisation judéo-chrétienne. Mais de savoir si et comment dès sa prime jeunesse, comme il le déclare dans *Ecce homo*, il s'est séparé du christianisme, lui en qui coule le sang des prêtres. Quelques indications sur ce point nous sont fournies par un essai philosophique daté des vacances de Pâques 1862 et portant ces deux titres successifs : Destin et histoire *(Fatum und Geschichte)*, et Libre arbitre et destin *(Willensfreiheit und*

1. *Schl.*, III, p. 151. Cf. BLUNCK, p. 63.
2. Cf. BIANQUIS, *Nietzsche devant ses contemporains*, pp. 32-33.
3. *EH*, Pourquoi j'en sais si long, § 1.

Fatum) [1]. Ce texte mérite qu'on s'y arrête. Il commence par poser la question de la liberté à l'intérieur du christianisme : « Si nous pouvions considérer la doctrine chrétienne et l'histoire de l'Église d'un regard *libre*, non prévenu, nous devrions exprimer maintes vues contraires aux idées généralement acceptées. Mais, soumis dès nos premiers jours au joug de l'*habitude* et des préjugés, freinés dans le développement naturel de notre esprit par les impressions de notre *enfance* et déterminés aussi dans la formation de notre tempérament, nous croyons commettre une *transgression* à choisir un point de vue plus libre pour porter un jugement dénué de parti pris et adapté à l'époque sur la religion et le christianisme. » Ainsi d'emblée le problème est posé : le problème des rapports entre la liberté et les conditionnements dus à l'enfance et à la tradition. Il est posé d'abord face au christianisme. Enfin il est senti par Nietzsche comme n'étant par les autres presque jamais posé, les individus vivant en général dans la peur des interdits et ayant, comme on dit, la religion de leur nourrice. Le posant ainsi à dix-sept ans, Nietzsche sent donc s'accentuer cette solitude qui déjà l'enveloppe : on sait par une lettre de la Pâque précédente qu'il était entré en conflit à ce sujet avec les femmes de sa famille. Cependant, Nietzsche ne s'emballe pas; il ajoute en effet : « Une telle entreprise n'est pas l'œuvre de quelques semaines, elle est l'œuvre d'une vie. » Il faut d'ailleurs souligner ici sa perplexité devant le problème général de la religion aujourd'hui : « Comment pourrait-on par les résultats d'une réflexion encore juvénile anéantir *(vernichten)* l'autorité de deux millénaires, garantie par les penseurs les plus profonds de tous les temps? Comment pourrait-on avec des fantaisies et des idées immaturées rejeter ces sentiments douloureux et bienfaisants si profondément enracinés par le développement religieux dans l'histoire du monde? » Et le jeune Nietzsche semble alors faire marche arrière, se méfier de la méfiance vers laquelle il s'est d'abord senti porter : « Vouloir résoudre des questions philosophiques pour lesquelles depuis des milliers d'années la pensée ne cesse de combattre, renverser des opinions qui, grâce à la foi des meilleurs, n'ont fait que rendre l'homme plus vraiment homme, c'est là présomption... Se risquer sans guide et sans compas sur la mer du doute, c'est folie et perversion pour de jeunes cerveaux : la plupart sortent brisés par les tempêtes et très peu découvrent de nouvelles terres... Il en résulte malheureusement dans le peuple une infinie confusion d'idées. » Nietzsche est pris dans un étau : montrer plus à fond l'aspect conjectural des « vérités » chrétiennes, mais bouleverser ainsi les

1. On trouvera ce texte, par ex., dans l'édition Beck des œuvres de Nietzsche, t. II, pp. 54-63.

masses, impuissantes à pénétrer d'elles-mêmes dans un nouveau monde : « De grands *bouleversements* sont à prévoir du jour où la *foule* aura compris que tout le christianisme est fondé sur des *conjectures* : l'existence de Dieu, l'immortalité, l'autorité de la Bible, l'inspiration, resteront à jamais des problèmes. J'ai cherché à tout nier : détruire est facile, mais construire! » Nietzsche précise encore : « Et même détruire n'est pas aussi facile qu'on le croit : nous sommes tellement déterminés au plus intime de nous-mêmes par les impressions de notre enfance, les influences de nos parents, de notre éducation, que ces préjugés profondément enracinés ne se laissent pas aisément extirper par des motifs raisonnables ou par la seule volonté. » Et en réalité que savons-nous? « Nous savons à peine si l'humanité même n'est pas seulement un échelon, un moment dans le tout, dans le devenir, si elle n'est pas une manifestation arbitraire de Dieu. Peut-être l'homme n'est-il que le développement de la pierre par la médiation de la plante et de l'animal. Peut-être a-t-il déjà atteint sa perfection — et ce fait résumerait toute l'histoire. Ou bien ce devenir éternel n'aura-t-il jamais de fin. » Face à ces questions énigmatiques, le jeune Nietzsche soutient en tout cas la *liberté*. La liberté de l'*individu* par rapport au peuple, la liberté du *peuple* par rapport aux systèmes uniformisants : « Il faut être singulièrement étriqué pour vouloir imposer à toute l'humanité une forme particulière et stéréotypée d'État ou de société : c'est de cette erreur que souffrent toutes les doctrines socialistes et communistes. Car jamais l'homme n'est à nouveau le même *(der Mensch est nie derselbe wieder)*. » Et Nietzsche ajoute cette image caractéristique : quand s'effacent les illusions doctrinaires, « quand le rideau tombe, l'homme se retrouve semblable à un *enfant*. A un enfant qui *joue* avec les mondes, qui se réveille aux premiers feux de l'*aurore* et en *riant* chasse de son front les songes terrifiants. » Certes, une force *(Kraft)* immense s'oppose à la liberté : le fatum, le destin. Mais sans ce fatum la liberté humaine ne serait même pas pensable : nous n'avons donc aucune raison de nous laisser aller, à la manière justement des chrétiens qui, avec leur « Dieu fait bien toutes choses », leur « abandon à la volonté de Dieu », leur « humilité », cherchent en fait à couvrir leur crainte et leur lâcheté.

Une page de la même époque — avril 1862 — suit cet essai. Nietzsche y distingue encore christianisme et chrétiens, dénonçant chez les chrétiens leur nostalgie d'un autre monde : « Si seulement nous reconnaissions que nous sommes responsables de nous-mêmes..., alors les idées fondamentales du christianisme perdraient leur vernis extérieur et pénétreraient notre moelle et notre sang. Le christianisme est essentiellement une affaire de cœur: c'est seulement s'il s'incorpore à nous, s'il devient nos

entrailles mêmes, que l'homme est un vrai chrétien. La doctrine fondamentale du christianisme exprime les vérités profondes du cœur humain; elle en est le *symbole*... L'incarnation de Dieu signifie seulement que l'homme n'a pas à chercher son bonheur dans l'infini, mais à fonder son ciel sur la terre; l'illusion d'un monde supra-terrestre avait conduit les spirituels à une fausse attitude envers le monde terrestre : cette illusion était le produit de l'enfance des peuples... C'est au milieu de ces doutes et de ces durs combats que l'humanité devient humaine; c'est en elle-même qu'elle reconnaît ainsi le commencement, le milieu et la fin de la religion. »

Il importe peu que ces essais soient influencés par Emerson (cité une fois) ou par des théologiens libéraux comme Karl Hase. Nous ne pensons pas non plus avec Blunck que *tout* soit ici en germe; certes, dès décembre 1861, Nietzsche à propos de Byron nomme le surhomme, mais plus tard ce concept — et *a fortiori* celui d'éternel retour [1] — seront si différents des pressentiments qu'il en eut *peut-être* en sa jeunesse qu'il faudra plutôt parler alors d'absolue nouveauté. Mais des thèmes fondamentaux du nietzschéisme sont dès ici présents : liberté-destin, nature inaliénable de l'individu, refus tranché de l'égalitarisme et des socialismes, critique de l'autre monde, transcendance du pratique au théorique. Et l'image souveraine de l'enfant joueur et rieur. Quant au christianisme, le jugement porté dans *Ecce homo* demande maintenant à être très nuancé : si les notions chrétiennes d'immortalité, de rédemption, de délivrance ne semblent en effet avoir jamais beaucoup touché Nietzsche, il maintient cependant une allure conjecturale ou symbolique à certains éléments du christianisme; il pose aussi le problème, qui demeurera toujours à l'horizon de sa pensée, des rapports entre une critique radicale des traditions religieuses et les sentiments du peuple. Et il laisse poindre son effroi à pressentir l'effondrement de deux millénaires d'histoire occidentale.

Mais parmi ces premières lueurs et ses incertitudes une décision continue à s'enraciner : marcher, probablement très seul, vers un pays que personne encore n'a jamais vu.

V. — Universités de Bonn et de Leipzig

« Après un séjour de six années à Pforta, je fis mes adieux à cette maîtresse sévère mais efficace pour m'en aller à Bonn [2]. » C'est en effet à l'université de Bonn que Nietzsche prit ses pre-

1. Cf. Blunck, *op. cit.*, p. 92.
2. *Schl.*, III, pp. 152-153.

mières inscriptions de philologie et de théologie, en octobre 1864. De théologie, parce que d'atavisme il se destinait au pastorat. De philologie, sous l'influence de Steinhart, professeur d'histoire de la philosophie grecque à Pforta, qui recommanda ainsi son élève à Schaarschmidt, professeur à Bonn : « Nietzsche est un esprit profond et réfléchi. Il est plein de ferveur pour la philosophie platonicienne, qu'il connaît déjà passablement. Il hésite encore entre la théologie et la philologie, mais c'est sans doute celle-ci qui l'emportera. Surtout il se consacrera avec joie, sous votre direction, à la philosophie, où l'entraîne sa pente naturelle [1]. » Ce pronostic de Steinhart est très lucide : Nietzsche renoncera bientôt à la théologie pour la philologie, mais finalement c'est de la « philosophie » qu'il fera sa vie. En fait, dès le temps de Pforta il considérait comme particulièrement vaines les « spéculations » des théologiens et à Bonn la seule chose qui l'ait attiré en ce domaine c'est « l'aspect philologique de la critique des évangiles et des sources néo-testamentaires [2] ». De ce point de vue, il s'intéresse aux cours de Ritschl, le théologien libéral, ce puritain de la science qui ne concevait pas qu'on entrât dans l'investigation scientifique avec une foi qui en aurait sophistiqué d'avance les résultats [3].

1. *Critique des attitudes reçues*

Pourtant l'année passée à Bonn laisse Nietzsche insatisfait. Du milieu étudiant d'abord. Il a de bons compagnons, avec qui il passe de longues soirées de beuverie ou de musique; selon la tradition il se bat en duel et reçoit « une quarte sur l'arête du nez [4] »; il s'inscrit à la Franconia, corporation d'étudiants : « L'étudiant qui tient à connaître son époque et son peuple doit faire partie d'une société d'étudiants portant couleurs; ces corporations et les tendances qu'elles représentent montrent d'habitude avec la plus grande netteté quel sera le type d'hommes de la génération prochaine. De plus, les problèmes d'une réorganisation de la vie estudiantine sont assez *brûlants* pour engager chacun à étudier et critiquer par lui-même la situation actuelle [5]. » Mais après quelques mois Nietzsche est écœuré à la Franconia par la vulgarité, la suffisance, le dogmatisme de ses camarades [6] : symptôme d'un malaise général. Car l'enseignement ne le comble

1. Cf. BIANQUIS, *op. cit.*, p. 38.
2. *Schl.*, III, p. 153.
3. Cf. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et son œuvre*, t. II, p. 67.
4. Témoignage de Deussen, BIANQUIS, *op. cit.*, p. 41.
5. Lettre à Gersdorff du 25 mai 1865.
6. *Ibid.*

pas davantage : il est trop travaillé par les questions fondamentales, dont l'Université ne traite jamais. De plus en plus, Nietzsche s'éloigne des opinions courantes — plus profondément encore qu'il ne le *sait*. De cette souffrance une lettre à sa sœur, du 11 juin 1865, se fait l'écho : « Quant à ton principe que le vrai est toujours du côté du plus difficile, je te le concède en partie. Cependant, il est difficile de concevoir que deux et deux ne font pas quatre : est-ce plus vrai à cause de cette difficulté? D'autre part, nous est-il vraiment si difficile d'accepter simplement toutes les idées dans lesquelles nous avons été élevés, qui ont jeté peu à peu en nous des racines profondes, qui passent pour la vérité dans le cercle de nos parents et de beaucoup d'excellentes gens et qui par surcroît consolent et élèvent vraiment l'homme? » Ces lignes recouvrent une pointe : aux précédentes vacances, Nietzsche a pour la première fois devant sa famille critiqué avec violence le christianisme et refusé d'aller à la communion pascale [1]. Sa mère fut effondrée, sa sœur Élisabeth bouleversée, mais, tandis que la mère s'enferme dans sa foi, la sœur essaie fraternellement de discuter, sans jamais parvenir à comprendre. Ici émerge la pointe : si l'idée d'Élisabeth est juste, que le vrai est toujours le plus difficile, comment le vrai serait-il du côté des croyances si facilement reçues? « N'est-il pas plus difficile de lutter contre l'habitude, dans l'insécurité des chemins personnels, parmi les fréquentes hésitations du cœur, dans le désespoir souvent, mais toujours sur des voies nouvelles tendu vers ce but éternel : le vrai, le beau, le bien? » En fait, le critère n'est pas la difficulté, mais la *recherche* de la vérité. Et c'est ce critère qui différencie les croyants et les autres : « Je t'écris ceci, ma chère Lisbeth, uniquement pour réfuter d'avance les arguments habituels aux croyants, qui en appellent à leur expérience intérieure pour en déduire l'infaillibilité de leur foi... C'est ici que se séparent les voies humaines : si tu poursuis le bonheur et le repos de l'âme, crois, mais, si tu veux être un disciple de la vérité, alors cherche *(willst Du ein Jünger der Wahrheit sein, so forsche)*. » De cette lettre il faut retenir une *thèse* — au moins provisoire : la vérité est recherche, non résultat [2] — et un fait : Nietzsche se sent de plus en plus séparé de la masse de ceux qui ne cherchent pas, intellectuels ou croyants.

C'est dans cet esprit que l'année suivante il entre à l'université de Leipzig, où Ritschl vient d'être muté : « Je quittai Bonn en fugitif. Lorsque l'ami Mushacke m'accompagna jusqu'au quai du Rhin à minuit pour y attendre le bateau venant de Cologne,

1. Cf. BLUNCK, *op. cit.*, p. 130.
2. « Le vrai chercheur ne considère-t-il pas le résultat de sa recherche comme franchement indifférent? »

je ne ressentis nulle tristesse d'avoir à quitter une si belle ville et une contrée si florissante, à me séparer d'une belle cohorte de jeunes camarades. Car c'est précisément *eux* qui me faisaient fuir. Je ne veux plus me montrer injuste envers ces braves garçons comme je l'ai été souvent par le passé, mais ma nature n'a pas parmi eux trouvé ce qu'elle cherchait... Je me sentais toujours plus *étranger* à ces cercles auxquels il m'était impossible d'échapper... Le sentiment de n'avoir rien acquis en fait de science, d'avoir gagné bien peu en expérience de la vie, si ce n'est des dettes abondantes, n'était pas moins déprimant. Tout ceci me donnait l'impression d'être un *fugitif* lorsque, debout sur le bateau dans l'humidité d'une pluvieuse nuit, je regardais disparaître lentement les rares lumières désignant sur la rive l'emplacement de Bonn [1]. »

2. *Ambiguïté de la philologie*

A Leipzig, sous la puissante influence de Ritschl, Nietzsche se consacre encore à la philologie. C'est le seul domaine scolaire qui le polarise, bien qu'il en sente de plus en plus les limites. Pour le reste, sa déception s'accentue. Dans des notes autobiographiques d'août 1867, Nietzsche l'indique lui-même : « Un fait qui en dit long, c'est que je ne possède pas un seul cahier de cours complet, mais seulement de tristes fragments. Cette irrégularité m'a par moments inspiré de l'ennui et des inquiétudes, mais j'ai fini par découvrir, à cet égard aussi, la formule rédemptrice : pour la plupart des cours ce n'était au fond nullement la matière en elle-même qui m'attirait, mais la forme sous laquelle le professeur débitait sa sagesse. C'est la *méthode* qui accaparait mon intérêt, car je me rendais compte du peu de matière concrète qu'on enseignait dans les universités... Je compris alors que le point capital de l'activité transformatrice réside dans une méthode modèle, dans la façon de traiter les *textes* [2]. » Le souci de Nietzsche dans l'éducation est donc la formation avant l'information, la méthode d'abord. Toujours le primat du pratique : « Mon but est de devenir un maître vraiment *pratique* et d'éveiller avant tout chez les jeunes gens le jugement personnel et la réflexion pour qu'ils ne perdent pas de vue le pourquoi et le comment de leur savoir. » Et Nietzsche va jusqu'à préciser que l'intérêt de l'examen consiste non dans l'*examen* lui-même mais dans la *manière* de s'y préparer [3]. Or, des maîtres de ce type, de vrais maîtres, Nietzsche

1. Fragments autobiographiques d'août 1867 *in* WALZ, pp. 95-96. Cf. lettre à Mushacke de septembre 1865 : « Tu comprendras peut-être pourquoi je ne puis repenser à Bonn qu'avec des sentiments peu agréables. »
2. *Ibid.*
3. Lettre à Gersdorff du 6 avril 1867.

n'en a pas rencontré à Leipzig non plus. Et il commence à généraliser son jugement, ce jugement dont la radicalité apparaîtra plus tard; ainsi en avril 1867 à Gersdorff : « La vérité habite rarement là où l'on bâtit des temples et ordonne des *prêtres* [1]. » Symptôme grave : ce sont les *philologues* aussi qui tombent sous sa critique et dont la myopie le navre : « Cette magnifique vue d'ensemble que possédait l'antiquité manque à la plupart de nos philologues qui se placent tout près du tableau pour en étudier chaque tache d'huile au lieu d'en admirer les grands traits dans toute leur hardiesse et — ce qui est mieux — d'en *jouir*. » Jouissance *(Genuss)* : mot-clé à cette époque des confidences nietzschéennes. Mot vague par rapport aux découvertes ultérieures. Mot précis par son refus de la dichotomie entre le corps et l'âme, caractéristique de la formation universitaire essentiellement cérébrale : « Sommes-nous donc contraints à opter pour l'un ou pour l'autre? Le christianisme a-t-il provoqué là aussi dans la nature humaine une rupture ignorée du peuple de l'harmonie? L'image d'un Sophocle qui *dansait* ou jetait la balle avec tant d'élégance, sans être pour cela dépourvu des qualités de l'esprit, n'est-elle pas faite pour confondre n'importe quel savant [2]? » Voici donc pour le moment, après tant d'intellectuels en Allemagne depuis un siècle, Nietzsche engagé sur le chemin de l'*opposition* entre la tradition grecque, oubliée, et la tradition chrétienne, passivement acceptée.

3. *Éloignement du christianisme*

Son malaise devant le christianisme en effet s'approfondit. Malaise — car son propre arrachement au passé ne s'opère pas sans angoisses, comme en témoigne cette lettre adressée à ses deux « femmes » (sa mère et sa sœur) : « Supportez-vous vraiment avec tant d'aisance cette existence remplie de contradictions, où rien n'est clair sinon qu'elle ne l'est pas? Il me semble toujours que vous glissez dessus comme en badinant. Ou me tromperais-je?... Fais ton *devoir!* Bon, mais d'où saurai-je que j'ai rempli tout mon devoir? Et, même si je vis en accomplissant tout mon devoir, la *bête de somme* (das Lasttier) vaut-elle donc mieux que l'homme, puisqu'elle accomplit ce qu'on lui demande avec plus de rigueur que l'homme? Avons-nous donc satisfait à notre humanité en satisfaisant aux exigences qui résultent des circons-

1. « Die Wahrheit wohnt selten dort, wo man ihr Tempel gebaut und Priester ordiniert hat. » — Ici perce l'identité qui sera de plus en plus posée par Nietzsche entre Église et université, entre prêtres et philosophes.
2. *Ibid.*

tances dans lesquelles nous sommes nés? Et qui nous ordonne de nous *laisser* déterminer par les circonstances? » Pour la première fois, en contrepoint encore flou à l'image de l'enfant rieur (elle-même floue) apparaît dans cette lettre l'image de la bête de somme que thématisera si fortement le *Zarathoustra*. Mais l'objection contre la *passivité* des chrétiens se fait lancinante et, curieusement, ici elle intervient par une opposition entre le christianisme actuel et le christianisme primitif, opposition qui disparaîtra bientôt pour laisser place à la distinction absolue entre le christianisme de Jésus et le christianisme historique : « Il y a deux chemins : ou l'on s'efforce d'être aussi borné que possible et on en prend l'habitude; ayant baissé le plus possible la mèche de son esprit, on recherche la richesse et on vit pour les plaisirs du monde; ou l'on sait que la vie est misérable et qu'on devient les *esclaves* de la vie à la mesure où l'on veut en jouir [1]; en conséquence, on se dépouille des biens de la vie et on s'exerce à l'abstinence — bref, on vit alors d'après les rudes exigences du christianisme primitif, non d'après les exigences du christianisme actuel, douceâtres et nébuleuses. Car le christianisme ne se laisse pas pratiquer *en passant* ou parce que c'est la mode [2]. » Conséquence de la passivité des chrétiens : leur *prétention* à posséder, et eux seuls, la vérité. Cet aspect choque Nietzsche de plus en plus. Ainsi il rencontre un missionnaire en partance pour les Indes, qui n'avait lu aucun livre hindou et avait déjà décidé de ne s'engager dans aucune discussion avec les Brahmanes [3]. Ou il note avoir entendu un sermon sur la foi, victorieuse du monde, « sermon d'un orgueil intolérable envers tous les peuples qui ne sont pas chrétiens [4] ». En réalité, le jeune Nietzsche se trouve désormais au-delà de l'alternative entre christianisme actuel et christianisme primitif, dont la mention a cependant un double sens : d'une part, que lui-même garde encore des attaches avec certaines exigences du christianisme primitif; d'autre part, que le christianisme actuel représente une phase de décadence considérable.

Ce détachement du christianisme, ce dégoût pour l'enseignement universitaire, cette méfiance pour la philologie même ne sont que l'envers d'une recherche souterraine que Nietzsche nomme simplement recherche *philosophique* : « On ne se trompera pas en disant que cette manière de voir renferme un élément philosophique. Le jeune étudiant doit d'abord parvenir à cet état d'étonnement qu'on a appelé le φιλόσοφον πάθος κατ' ἐξοχήν[1]. Après avoir vu la vie se décomposer devant lui en autant d'énigmes, il doit s'en tenir consciemment mais avec une résignation sévère au savoir possible et faire son choix dans cet immense domaine selon ses capacités [2]. »

1. Le mot jouir a évidemment ici un autre sens que précédemment.
2. Lettre de novembre 1865.
3. Lettre à Gersdorff du 7 avril 1866. En fait, envers de sa suffisance, le missionnaire a peur de discuter avec les Brahmanes, trop versés en philosophie.
4. *Ibid.*

4. *Découverte de Schopenhauer*

A cet endroit de l'autobiographie de 1867 apparaît pour la première fois — signale Nietzsche lui-même — le nom de Schopenhauer. Nietzsche a raconté l'histoire de cette rencontre : « Je venais de faire quelques expériences douloureuses et de subir quelques déceptions, seul, comme suspendu en l'air, sans principes, sans espoirs, sans un souvenir amical. Du matin au soir je ne songeais qu'à me créer une vie personnelle. Je déchirai à cet effet les derniers liens qui m'attachaient à mon passé de Bonn... Qu'on s'imagine maintenant l'impression produite sur moi en un pareil état par l'œuvre maîtresse de Schopenhauer. Un jour, en effet, je découvris ce livre dans la boutique du vieux Rohn. Il m'était absolument inconnu, je le pris en main et le feuilletai. Je ne sais quel démon alors me souffla : « Emporte ce livre chez toi. » C'est en tout cas ce que je fis, contre mon habitude de ne point presser l'achat de livres. Chez moi je m'enfonçai avec mon butin dans le coin du sofa, m'abandonnant à l'influence de cet énergique et sombre génie. Ici chaque ligne criait le renoncement, la négation, la résignation; ici je regardais dans un miroir, grandiose d'horreur, le monde, la vie et ma propre âme; ici, pareil au soleil, le grand œil de l'art me fixait, détaché de tout; ici je voyais maladie et guérison, exil et refuge, enfer et ciel. Un violent besoin de me connaître, et même de me disséquer, s'empara de moi. Les pages de journal écrites alors, pleines d'inquiétude et de mélancolie, en sont encore témoins, avec leurs inutiles auto-accusations et leurs regards désespérés vers la sanctification et la transformation de tout le cœur humain. En citant tous les côtés de mon caractère et toutes mes aspirations devant le tribunal d'un sombre mépris de moi-même, je finis par devenir amer, injuste et effréné de la haine que je me portais. Même les pénitences corporelles ne manquèrent pas. C'est ainsi que je me forçai durant deux semaines consécutives à ne pas me coucher avant deux heures et à me lever à six heures juste. Une excitation nerveuse s'empara de moi, et qui sait à quel degré de *folie* (Torheit) je serais encore parvenu si les attraits de la vie, la vanité et la

1. Le *pathos* philosophique par excellence.
2. *Schl.*, III, p. 132.

contrainte des études régulières n'y avaient mis un frein [1]. » C'est donc d'une conversion qu'il s'agit — la première de Nietzsche : préparée par le long et sourd malaise, elle éclate en ce jour de fin octobre 1865 (il a vingt et un ans) où il ouvrit *Le Monde comme volonté et représentation* — sous le coup du hasard. Hasard dont Nietzsche dira plus tard qu'il n'arrive qu'à ceux qui savent le faire longtemps bouillir dans la marmite. Ici en effet tous les éléments d'une conversion. Le choc formidable : les forces refoulées, bouillonnant dans les fonds, se réveillent au jour. L'arrachement au passé : le détachement de Bonn, c'est le détachement de la tradition universitaire et judéo-chrétienne. La vue : au soleil Nietzsche voit sa misère, le néant de sa vie — qu'il pressentait, mais dont il ne pouvait mesurer la profondeur effrayante; d'où les réactions de haine, d'amertume; mais du désespoir il voit aussi la guérison possible. Enfin, Nietzsche prétend qu'il serait devenu fou si la crise s'était prolongée avec cette intensité : la conversion devra se réaliser au jour le jour, dans les lâchetés mêmes.

L'influence de Schopenhauer sur Nietzsche a été réelle : Schopenhauer le seul philosophe, le maître, le mystagogue. Nietzsche voit en lui l'exemple — non universitaire — d'un homme qui a fait de la philosophie une affaire essentiellement éthique. Il est inexact pourtant de dire que « ce ne sont pas les *thèses* de Schopenhauer qui ont exercé une attirance irrésistible sur Nietzsche, mais sa lutte sans crainte et sans compromis pour la vérité [2] ». Car l'adhésion de Nietzsche à Schopenhauer fut *théorique* aussi : « C'est à Schopenhauer que je dois d'avoir pu jusqu'ici continuer à *croire* au sérieux germanique et à la possibilité de *voir* plus profond dans cette existence si mystérieuse et si inquiétante [3]. » Ces lignes de mai 1869 sont de presque quatre années postérieures au premier contact avec Schopenhauer. Et, de fait, Nietzsche acquiesce un certain temps au pessimisme schopenhauerien. En juillet 1866, il écrit à son ami Mushacke : « Depuis que Schopenhauer nous a fait tomber des yeux le bandeau de l'optimisme, nous voyons tout de façon plus incisive : la vie en est plus intéressante, même si elle est plus haïssable. » Dans quelques années, Nietzsche se séparera de Schopenhauer : on ne peut soutenir qu'au début il n'ait pas été marqué par lui, dans le climat d'ascétisme où il se mouvait péniblement encore.

5. *Lecture de Lange*

Moins spectaculaire, réelle cependant, a été aussi sur Nietzsche

1. *Ibid.*, p. 133.
2. BLUNCK, *op. cit.*, p. 164.
3. Lettre à Wagner du 22 mai 1869.

l'influence en 1866 de l'ouvrage de Lange, *L'Histoire du matérialisme*. Lecture reprise à plusieurs années d'intervalle [1]. Dans une lettre à Gersdorff, Nietzsche livre ses premières impressions à ce sujet. Après avoir noté qu'avec Lange on se trouve devant un kantien hautement éclairé, il rassemble en trois propositions les résultats de cette philosophie : « 1. Le monde sensible est le produit de notre organisation. 2. Nos organes visibles — ou corporels — sont, comme toutes les autres parties du monde phénoménal, seulement des images du monde inconnu. 3. Notre organisation réelle nous reste donc inconnue, comme les choses extérieures qu'elle doit nous faire connaître... Ainsi non seulement la véritable essence des choses, la chose en soi, nous est inconnue, mais leur concept n'est lui-même ni plus ni moins que la dernière création d'une *opposition* déterminée de notre organisme, dont nous ne savons pas si elle a quelque sens en dehors de notre expérience. En conséquence, indique Lange, qu'on laisse les philosophes tranquilles, pourvu qu'ils continuent à nous édifier *(erbauen)*. L'art est libre, même dans le domaine des concepts. Qui oserait réfuter une phrase de Beethoven ou accuser d'une erreur la Madone de Raphaël [2]? » Ces notes et remarques de Nietzsche découvriront leur portée plus tard. Schopenhauer et Lange représentent un certain contact de Nietzsche avec la tradition kantienne. De Lange, Nietzsche passera en 1868 au Kant de Kuno Fischer et signalera alors qu'il est devenu pour lui d'une évidence aveuglante que la métaphysique a été à jamais déracinée de ses prétentions scientifiques : « Celui qui garde sous les yeux les recherches compétentes depuis Kant, en particulier dans le domaine physiologique, ne doutera jamais plus que ces limites sont fixées si sûrement et si infailliblement pour que, sauf les théologiens, quelques professeurs de philosophie et le *vulgum pecus*, personne ne se fasse plus ici d'illusions. Le royaume de la métaphysique, et donc la région *(die Provinz)* de la vérité « absolue », ont été sans contredit relégués avec la poésie et la religion. Qui veut savoir quelque chose se contente maintenant d'un savoir consciemment relatif... Pour quelques-uns, la métaphysique appartient au domaine des besoins du cœur; elle est essentiellement édification *(Erbauung)*; pour d'autres, elle est un art, exactement une *poésie des concepts*. Mais un fait demeure certain : religion ou art, la métaphysique n'a rien à voir avec le prétendu vrai en soi ou étant en soi [3]. » Dans ce climat post-kantien parcouru de courants pessimistes ou stoïques de type

1. ANDLER, *op. cit.*, t. III, p. 177 et surtout BLUNCK, *op. cit.*, pp. 176, 218, ont à juste raison insisté sur cette influence de Lange.
2. Lettre à Gersdorff de fin août 1866.
3. Lettre à Deussen fin avril-début mai 1868.

schopenhauerien et de courants matérialistes (insistance avec Lange sur les limitations concrètes, physiologiques, de l'expérience humaine [1]), un point donc pour Nietzsche est acquis : le temps de la métaphysique, connaissance d'une vérité suprasensible ou absolue, est *clos*. Un deuxième point, de formulation vague, reste en suspens : peut-être le domaine d'une métaphysique du cœur, esthétique ou religieuse, est-il encore *ouvert*.

6. *Philologie philosophique*

Ainsi une étape vient d'être définitivement franchie dans la recherche nietzschéenne. La *théologie* surtout est une illusion grossière : « Je te prie avec insistance, écrit-il à Deussen (qui deviendra plus tard un schopenhauerien convaincu), de te débarrasser de ta peau d'*ours* de théologien et de te comporter en *lionceau* philologue... Parlons de la peau d'ours. Je suis persuadé que tu as beaucoup travaillé, mais je suis incapable d'estimer pareil travail... Je n'y crois pas, parce que, d'après ton propre témoignage, toi-même tu n'y crois pas non plus... Je ne puis même pas nommer tes études théologiques autrement que ta *chute* [2]. » Ours et lionceau, chute : images zoologiques et notion dont le *Zarathoustra* révélera le plein sens. Elles indiquent des orientations qui ne s'effaceront plus. Ours, animal de la pesanteur, dont la chute *(Fall)* est nécessaire. Lionceau, animal agressif, en qui se prépare la créativité. Mais les théologiens ne sont que des ours. Par contre, Nietzsche recommande encore à Deussen la *philologie :* « Je n'ai pas encore abandonné l'espoir de te voir prendre ton vol philologique... Plus j'arrive, de ces parvis de la philologie où je me trouve maintenant, à jeter un coup d'œil dans ces sanctuaires et à y voir clair, et plus je cherche à lui gagner des disciples. C'est une étude qui coûte mainte goutte de sueur, mais qui récompense aussi toute peine. Le vrai philologue gagne bien vite le sentiment ferme et fortifiant d'avoir une tâche pour la vie. » On peut s'étonner de cet éloge de la philologie, dont depuis un certain temps Nietzsche a souligné les limites. Mais il faut ici préciser. En 1868, ayant reçu le prix du concours de l'Université pour un travail sur les sources de

1. Faut-il rappeler que le livre de Lange, ce « bourgeois de gauche », reste un livre classique?

2. Lettre à Deussen de septembre 1866. — Cf. Lettre à Gersdorff de juillet 1866, où il parle ainsi de Deussen : « Il m'écrit de lui réfuter les possibilités suivantes : il se *pourrait* pourtant qu'il y eût un Dieu, il se *pourrait* que ce Dieu soit révélé, et cette révélation *pourrait* être enfermée dans la Bible. O Brahma! S'il faut fixer le cours de sa vie sur trois possibilités pareilles! »

Diogène Laërce, Nietzsche écrit à Rohde : « En de telles occasions notre vieux Ritschl est un véritable entremetteur. Par ses louanges extrêmes il ne veut que nous retenir dans les rets de dame philologie. J'ai une envie étonnante de dire aux philologues un certain nombre d'amères vérités dans ma prochaine étude (sur les œuvres de Démocrite) que j'écris en l'honneur de Ritschl. Jusqu'ici cette étude me donne les plus belles espérances, car j'ai réussi à lui donner une base *philosophique* qui manquait à tous mes travaux précédents. De plus, sans que je le veuille — et c'est précisément ce qui me fait plaisir — ceux-ci accusent tous une direction bien déterminée : comme des poteaux télégraphiques, ils mènent à un but de mes études qui m'occupera bientôt sérieusement. Il s'agit d'une histoire des études littéraires dans l'antiquité et dans les temps modernes... Ce qui m'attire, c'est l'*humain universel* [1]. » Cette citation est importante; elle aide à entrevoir ce que cherche alors Nietzsche : une philologie à base philosophique qui s'achève dans une philosophie à base philologique. Tandis que les philologues actuels sont étrangers à toute philosophie, Nietzsche croit pressentir dans la philologie le seul moyen universitaire d'accéder à la philosophie, c'est-à-dire à l'humain universel *(das Allgemein-Menschliche)*. C'est en ce sens qu'au même passage il écrit encore : « Je voudrais étudier comment s'élabore le besoin d'une recherche historico-littéraire et comment il prend forme *(Gestalt)* sous la main des *philosophes*. » Dans peu de temps, à la fin de son cours inaugural sur *Homère et la philologie classique*, il dira précisément : « Il convient à un philologue de ramasser dans une courte formule le but de son effort et le chemin suivi. Je le ferai en renversant une phrase de Sénèque : *Philosophia facta est quae philologia fuit* [2]. » Phrase ainsi commentée : « Je veux dire par là que toute activité philologique doit être englobée et encadrée par une conception philosophique du monde *(von einer philosophischen Weltanschauung)*, dans laquelle tout fait singulier, isolé, doit s'évaporer pour laisser place au tout et à l'unifié. » Nietzsche conclut d'ailleurs par cette *captatio benevolentiae* où perce l'inquiétude de l'avenir : « Laissez-moi espérer qu'avec cette orientation je ne serai point un étranger parmi vous. » A la fin de ses études à Leipzig, Ritschl l'avait en effet proposé pour la chaire de langue et de littérature grecques à l'université de Bâle : « Entre tous les jeunes espoirs que j'ai vus depuis trente ans grandir sous mes yeux, je n'en ai vu aucun mûrir aussi vite et aussi tôt que ce jeune Nietzsche. S'il vit longtemps, ce que je

1. Lettre à Rhode des 1er-3 février 1868 : « ...das Allgemein-Menschliche ».

2. *Schl.*, III, p. 174.

lui souhaite, je prédis qu'il sera un jour au premier rang des philologues allemands. Il a vingt-quatre ans, il est robuste, vigoureux, sain, vaillant de corps et d'esprit, capable de s'imposer à des natures analogues à la sienne. Il possède en outre un don enviable d'exposition; dans l'improvisation orale il fait preuve d'autant de sang-froid que d'habilité; il est l'idole et, sans l'avoir cherché, le chef de tous nos jeunes philologues de Leipzig, dont beaucoup meurent d'impatience de l'entendre enseigner. Vous allez dire que c'est un phénomène : c'en est un en effet [1]. » Mais Nietzsche ne mourra pas dans la peau d'un philologue, du moins pas de ce type-là [2], qui est encore une peau d'ours.

7. *La santé de Nietzsche*

Du séjour de Nietzsche à l'université de Leipzig quelques éléments importants restent à signaler.

Le premier concerne la *santé* de Nietzsche. Ritschl le dit robuste, sain, vigoureux. Bientôt pourtant Nietzsche ne cessera de se plaindre d'un état physique si déficient que la maladie deviendra consubstantielle à sa *doctrine*. A Pforta, d'après le *Cahier des malades* et sa propre correspondance, nous savons qu'en plus d'une précoce myopie il souffrit de rhumatismes et surtout de maux de tête, parfois très violents. Ces migraines reviennent périodiquement au temps de Bonn et de Leipzig. Dans les débuts de sa folie, Nietzsche laissera entendre devant les psychiatres d'Iéna qu'il fut contaminé par la syphilis en 1866 [3]. Jaspers, qui s'est longuement penché sur les maladies de Nietzsche, laisse de côté cette histoire. Par contre, Blunck, renvoyant à divers témoignages, conclut : « D'après les recherches actuelles de la médecine il faut admettre que la future paralysie de Nietzsche ne put être causée *que* par la syphilis et tenir pour certain, selon les déclarations de Lange-Eichbaum, qu'il fut soigné de cette maladie à Leipzig [4]. » Que Blunck ait raison ou non, ce problème n'offre de l'intérêt que s'il permet plus tard de préciser le sens de la folie dans l'œuvre nietzschéenne.

8. *Les amis de Nietzsche*

Indiquons aussi les principaux amis de Nietzsche durant cette période : Deussen, le camarade de Pforta, qui renonça finalement à la théologie et se consacra à la philosophie hindoue, Gersdorff,

1. *In* BIANQUIS, *op. cit.*, p. 43.
2. Cf. en effet la préface d'*Aurore*, § 5.
3. Cf. procès-verbal *in* BIANQUIS, *op. cit.*, p. 163.
4. BLUNCK, *op. cit.*, p. 181.

lui aussi ancien de Pforta, Rohde, le futur auteur de *Psyché*, le plus proche alors de Nietzsche : « C'est toujours pour moi une source de profond découragement de songer que nous ne pouvons vivre ensemble. Nous sommes tous deux des virtuoses sur un instrument que les autres humains n'aiment pas et ne savent pas entendre, mais qui nous plonge dans le ravissement. Et nous voilà, chacun sur son rivage solitaire, toi au Nord et moi au Sud, tous les deux malheureux parce que nous soupirons après l'harmonie de nos instruments et que nous en rêvons [1]. » Ces lignes donnent le ton de la délicatesse et de l'intimité que Nietzsche demandait à ses amis. Dans sa philosophie l'amitié — et l'inimitié — joueront un rôle capital, plus significatif que l'amour entre homme et femme, celui-ci compris en celle-là. C'est justement dans une lettre à Rohde que, par différence avec le *besoin* de l'éros, il loue la paix de l'amitié : « Dehors, devant ma fenêtre, voici... l'automne du Nord, que j'aime à l'égal de mes meilleurs amis, parce qu'il est mûr et inconscient et sans désir : le fruit tombe de l'arbre, sans coup de vent. Et il en est ainsi de l'amour des amis : sans avertissement, sans heurt, en toute paix il descend vers nous et nous rend heureux. Il ne demande rien pour soi et donne tout ce qu'il a [2]. » Idéal qui s'inscrira au cœur du nietzschéisme : les amis sont des individus qui se donnent mutuellement sans rien demander en retour; idéal qui fit de Nietzsche un ami terriblement exigeant : « Au printemps de 1869, raconte Deussen, j'ai failli perdre pour toujours mon ami. Je passais alors une année entière chez mes parents à la campagne, occupé à terminer ma thèse... Je reçus brusquement une lettre de Nietzsche qui m'annonçait qu'avant même d'être docteur il venait d'être nommé professeur à l'université de Bâle. Je lui envoyai aussitôt mes cordiales félicitations, mais je ne pus m'empêcher de parler aussi de *moi* et de *comparer*, non sans une pointe de jalousie, ses brillants succès et ma situation difficile. Comment décrire ma surprise, ma stupeur, quand je reçus sa réponse, par le retour du courrier, quelques mots sur une carte de visite dont la teneur était à peu près celle-ci : Cher ami, à moins que ta dernière lettre ne soit due à des troubles mentaux passagers, je te prie de considérer que nos relations sont de ce fait terminées! — Ces mots me brûlaient comme le feu de l'enfer. Mais je ne pouvais m'habituer à la pensée de perdre un tel ami. Je me sentis poussé à écrire à Nietzsche pour lui demander comment il avait pu à ce point se méprendre sur ma lettre. Nietzsche me renvoya trois documents : 1° la lettre incriminée, 2° un commentaire qui la qualifiait de mélange de jalousie, de

1. Lettres à Rohde des 22 et 28 février 1869.
2. Lettre à Rohde du 7 octobre 1869.

sottise et d'orgueil paysan, 3° comme modèle de ce que j'aurais dû faire, une lettre d'Erwin Rohde qui ne savait comment exprimer son ravissement à l'idée d'avoir pour ami un véritable professeur, et si jeune et si cher... Je compris alors les paroles que Nietzsche m'avait autrefois écrites : Sérieusement, mon ami, je te prierai quand tu parles de moi, de le faire avec un peu plus de *respect* [1]. » Cette anecdote, peut-être équivoque, cache cependant un aspect capital du nietzschéisme : il n'y a pas de rapport possible entre l'un et l'autre sans absence absolue de comparaison, sans vénération. Que dans sa propre vie Nietzsche se soit toujours conformé à cet idéal, c'est une autre question. Mais à cette époque, où le jeu est à peine commencé, où maintes cartes demeurent occultes, un Rohde ne sait comment dire merci pour avoir reçu un tel don d'amitié [2].

9. *Rencontre de Wagner*

Enfin, c'est à Leipzig que le 8 novembre 1868 Nietzsche a pour la première fois rencontré Wagner. Ils parlèrent musique, Wagner exerçant son talent de *comédien* à imiter dans le dialecte de Leipzig les mauvais chefs d'orchestre, puis ils parlèrent « philosophie » : « Je me suis aussi longuement entretenu avec lui de *Schopenhauer*, et tu peux t'imaginer quelle jouissance ce fut pour moi de l'écouter parler de ce penseur avec une chaleur indescriptible, de l'entendre dire tout ce qu'il lui devait, affirmant que c'était le seul philosophe ayant vraiment reconnu ce qui fait l'essence de la musique. Il s'informa ensuite de l'attitude que les philosophes observent aujourd'hui à son égard, puis il rit beaucoup du congrès des philosophes tenu à Prague, traitant ces derniers de commissionnaires en philosophie [3]. » Ce 8 novembre 1868 est un jour important pour l'œuvre nietzschéenne, dont le nom de Wagner est inséparable. Ce n'est pas un jour de conversion, comme le jour de la rencontre avec Schopenhauer; c'est un jour de confirmation : Nietzsche, qui parmi ses compagnons ne se sent point d'égal mais reste marqué par le manque du père, éprouve le besoin mélangé d'un maître : il pense l'avoir découvert en Richard Wagner : « On a conservé une lettre, écrite à dix-sept ans, rappelle Schaeffner, où Nietzsche demande à sa mère et à sa sœur une photographie d'homme célèbre vivant, et il désigne au hasard Liszt ou Wagner : il avait à peine commencé

1. Deussen, *in* BIANQUIS, *op. cit.*, pp. 44-45.
2. Lettre de Rohde à Wisser du 27 novembre 1867 : « L'été passé a été si fécond que je puis le considérer comme l'une des périodes les plus importantes de ma vie. Il m'a fait le grand don de l'amitié de Nietzsche. »
3. Lettre à Rohde du 9 novembre 1868.

à déchiffrer la partition de Tristan et la musique de Liszt lui était inconnue. Le thème de l'homme de génie, qui sera soumis à bien des variations dans ses ouvrages, était choisi [1]. » Douze jours après cette rencontre avec Wagner, Nietzsche écrira à Rohde : « Pensons à Schopenhauer *et* à Wagner, à l'énergie inébranlable qui leur a permis de garder confiance en eux-mêmes en dépit du vacarme de tout le monde « cultivé ». Et, s'il n'est pas permis d'en appeler aux dieux supérieurs, il nous reste la consolation qu'on ne peut enlever aux hiboux le droit à l'existence [2]. » Mais ces deux hiboux-là — Schopenhauer et Wagner — sont alors pour Nietzsche de vénérables dieux. Du moins le croit-il.

1. André Schaeffner, en introduction aux Lettres à Peter Gast, éd. du Rocher, t. I, p. 50. Cf. la lettre de Nietzsche datée du 5 décembre 1861 de Pforta in *Schl.*, III, p. 935.
2. Lettre à Rohde du 20 novembre 1868.